This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
44 cl. 11

System

der

Logik und Metaphysik

oder

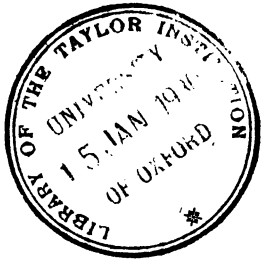
Wissenschaftslehre.

Von

Kuno Fischer.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1865.



Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Seit der ersten Auflage dieses Buchs, welches ich damals als Compendium für akademische Vorlesungen herausgab, sind eine Reihe Jahre vergangen, und ich habe seitdem diese Wissenschaft zwölfmal auf dem Katheder vorgetragen, jedesmal mit erneutem Interesse und darum auch mit einer erneuten und tiefer eindringenden Prüfung. Die nächste Frucht dieser fortgesetzten Prüfungen war, daß mir die erste Auflage nicht mehr genügte, daß sie mir mit jedem Jahre fremder wurde und daß ich selbst mit jedem Jahre die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer völligen Umarbeitung dringender empfand. So viele Mißverständnisse, theils verschuldeter theils unverschuldeter Art, waren zu beseitigen; so viele Schwierigkeiten, theils verborgen geblieben, theils nicht gelöst

oder nicht gründlich genug gelöst, waren zu erörtern; so viele Irrthümer zu berichtigen, welche die schulmäßige Abhängigkeit von einer überlieferten und vorgebildeten Lehre immer mit sich bringt. Und was mir in dem früheren Buche dem Inhalte nach etwa noch recht war, das fand ich größtentheils in dem Ausdruck und der Form nicht so genau und so bestimmt, als es die logische Darstellung gebietet. Ich sah daher, daß die zweite Auflage ein ganz neues Werk werden müsse, welches gegenüber den Aufgaben, die es zu lösen habe, kein bloßer Seitengänger der Vorlesungen mehr sein könne; daß es eine ganz andere Verfassung fordere, als das Buch in seiner ersten Form hatte. Ich mußte ihm einen Umfang geben, der über ein bloßes Compendium hinausgeht, und eine Selbständigkeit, die es von meinen Vorlesungen unabhängig macht Das ist der Grund, warum diese Logik in dem öffentlichen Bücherverkehr einige Jahre hindurch gefehlt hat. In der alten Form wollte ich sie nicht wieder aufleben lassen, und die neue Umarbeitung, die eine völlige sein sollte, brauchte Zeit, um so mehr, als ich daneben durch mein Amt und meine schriftstellerischen Arbeiten noch mit Aufgaben anderer Art unausgesetzt beschäftigt war.

Ich habe in dem Werke selbst die Aufgabe und den

Standpunkt deſſelben ſo genau und ausführlich behandelt, daß ich darüber hier in der Vorrede nichts weiter zu ſagen habe. Man wird finden, daß ich meinen eigenen Weg gegangen bin, und wenn mich dieſer zu einem Ziele führt, wo ich nicht allein ſtehe, ſondern mit einem geſchichtlich ſchon gegebenen Standpunkt in der Hauptſache zuſammenkomme, ſo empfinde ich dieſe Uebereinſtimmung, ſo weit ſie reicht, keineswegs als eine Abhängigkeit, am wenigſten als eine ſchulmäßige. Unter den Arbeiten der Gegenwart, welche ſich auf die Logik beziehen, ſind mir die Unterſuchungen Trendelenburg's wichtig geweſen, und ich habe mir eine beſondere Aufgabe daraus gemacht, auf dieſen Standpunkt da, wo ich ihm in der Geſchichte der Logik begegnete, mit aller Genauigkeit ſowohl der Darſtellung als der Prüfung einzugehn.

Die ariſtoteliſche Logik habe ich an ihrem geſchichtlichen Ort in der Propädeutik, dem erſten Theile dieſes Werks, ausführlich entwickelt, und ich habe bei dieſem Abſchnitte meines Buchs, namentlich auch in der Wahl der Beiſpiele, daran gedacht, daß der Schulunterricht der Logik daraus Nutzen ziehen könne. Dem wiederholten Studium des ariſtoteliſchen Organons, insbeſondere der Analytik, womit ich die Vorarbeiten zu dieſer neuen Auflage begann, verdanke ich die Einſicht, daß in der

Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen die hegel'ſche Logik die Sache verfehlt hat. So richtig die Aufgabe war, die ſie ſich ſetzte, ſo falſch war die Ausführung. Es giebt zwei Dinge, die man in der Philoſophie nicht ungeſtraft vernachläſſigen darf: die ariſtoteliſche Logik und die kritiſche, ich meine die kantiſche Philoſophie.

Jena den 11. September 1865.

Kuno Fiſcher.

Inhaltsverzeichniß.

Erſtes Buch.

Propädeutik.

Erſter Abſchnitt.

Die Aufgabe der Logik.

		Seite
§. 1.	Die Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre	3
§. 2.	Die Wiſſenſchaftslehre als Logik	5
§. 3.	Die Logik als Metaphyſik	6
§. 4.	Die Aufgabe der Logik	8
§. 5.	Unterſchied von der formalen Logik	9
§. 6.	Urſprüngliche und abſtracte Begriffe	10
§. 7.	Logik und Grammatik	12
§. 8.	Die Terminologie	14
§. 9.	Logik und Rhetorik	15
§. 10.	Propädeutik und Syſtem	16

Zweiter Abſchnitt.

Geſchichte der Logik.

§. 11.	Urſprung der Logik	17
§. 12.	Grundſtoff und Grundform	18

Seite

§. 13. Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten . . . 19
§. 14. Richtung und Grundlinien der Logik 20
§. 15. Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit 23
§. 16. Entgegengesetzte Grundrichtungen 25
§. 17. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Sophistik . . . 25
§. 18. Die Antilogik 27
§. 19. Das Erkenntnißproblem 31
§. 20. Die sokratische Lösung. Experimentallogik 32
§. 21. Die platonische Dialektik. Begriffsbildung 36
§. 22. Aufgabe der aristotelischen Logik 40
§. 23. Die logischen Untersuchungen 42
§. 24. Urtheil und Kategorien 44
§. 25. Die Kategorien 45
§. 26. Das Urtheil 47
§. 27. Entgegensetzung der Urtheile 48
§. 28. Umkehrung der Urtheile 50
§. 29. Entgegensetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß 51
§. 30. Der wirkliche Schluß. Syllogismus 52
§. 31. Die Schlußfiguren 54
§. 32. Die Schlußarten oder Schlußmodi 56
§. 33. Unmögliche Schlüsse. (Indirecte Ableitung der Schlußmodi) 60
§. 34. Die erste Figur als Erkenntnißform 62
§. 35. Die erste Figur als syllogistische Grundform. Die Reduction 62
§. 36. Der richtige Schluß 65
1. Der Cirkel 65
2. Die Umkehrung 66
3. Der Unmöglichkeitsschluß 66

Seite

§. 37. Der falſche Schluß 67
1. Petitio Principii 67
2. Non propter hoc und Proton Pseudos. . . 67
3. Paralogismus 67
4. Apate (Elenchos, Krypsis) 68
5. Der dialektiſche Schluß. Epicheirem. Apagoge 69
§. 38. Der unvollkommene Schluß. Syllogiſtik und Rhetorik 71
1. Enthymem und Induction 72
2. Parabigma 73
3. Inſtanz. 73
§. 39. Der zuſammengeſetzte Schluß (Sorites) 74
§. 40. Deduction und Induction 76
§. 41. Induction und Analogie 77
§. 42. Der apodiktiſche Beweis. Deduction und Definition 80
§. 43. Die Definition 81
§. 44. Charakteriſtik der ariſtoteliſchen Logik. Zuſammenfaſſung des Ganzen 85
§. 45. Nachariſtoteliſche Richtungen 87
§. 46. Ausbildung der formalen Logik. (Die peripatetiſche und ſtoiſche Schule.) 89
§. 47. Charakter der formalen Logik 93
§. 48. Die ariſtoteliſche Logik im Mittelalter 96
§. 49. Die logiſche Streitfrage des Mittelalters. Realismus und Nominalismus 98
§. 50. Uebergang zur neueren Philoſophie 102
§. 51. Die entgegengeſetzten Erkenntnißrichtungen der neueren Philoſophie 104
§. 52. Das Erkenntnißproblem 107
§. 53. Die ſkeptiſche Entſcheidung. Hume 108
§. 54. Die kritiſche Löſung. Kant 109

Seite

§. 55. Pſychologiſche und transſcendentale Auffaſſung. Fries und Fichte 111
§. 56. Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Fichte 113
§. 57. Das Identitätsprincip 119
§. 58. Naturphiloſophie. Schelling. 121
§. 59. Uebergang zu Hegel 126
§. 60. Die hegel'ſche Logik 128
§. 61. Widerſtreitende Standpunkte 130
§. 62. Standpunkt der Nichtidentität. Herbart 131
§. 63. Der Wille als Identitätsprincip. Die Welt als Wille und Vorſtellung. Schopenhauer 135
§. 64. Kritik des vorhergehenden Standpunkts 148
§. 65. Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein. Das Princip der Bewegung und des Zwecks. Trendelenburg 153
§. 66. Kritik des vorhergehenden Standpunkts 165

Dritter Abſchnitt.

Die Methode der Logik.

§. 67. Der Standpunkt zur Löſung der Aufgabe . . . 183
§. 68. Der Weg zur Löſung 186
§. 69. Der Begriff der Entwicklung 188
§. 70. Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprincip 191
§. 71. Die Entwicklung als Univerſalprincip. Die geſchichtlichen Univerſalſyſteme 193
§. 72. Die Entwicklung als wiſſenſchaftliche Methode . . 197

Seite

§. 73. Das reine Denken 202
§. 74. Die logiſche Entwicklung 208
§. 75. Der Gang der logiſchen Entwicklung 211

Zweites Buch.

Syſtem der Kategorien.

Erſter Abſchnitt.

Die Lehre vom Sein.

Erſtes Capitel.

Die Qualität.

§. 76. Das Sein 215
§. 77. Der Widerſpruch im Begriffe des Seins: das Nichtſein 218
§. 78. Das Werden 220
§. 79. Das Werden und die Zeit 232
§. 80. Der Widerſpruch im Werden 234
§. 81. Löſung des Widerſpruchs. Daſein 236
§. 82. Qualität: Etwas und Anderes 237
§. 83. Das Endliche 238
§. 84. Die Veränderung. Der Widerſpruch des Endlichen. Das Endloſe 239
§. 85. Erklärung des endloſen Progreſſes 241
§. 86. Die Löſung des Widerſpruchs: das Unendliche. Das Fürſichſein 243

Seite

§. 87. Das Unendliche und Endliche 245
§. 88. Das Fürsichsein als Eines und Vieles 248

Zweites Capitel.

Die Quantität.

§. 89. Der Begriff der Größe 252
1. Die Discretion 252
§. 90. 2. Die Continuität. Widerspruch im Begriffe des Eins 255
§. 91. 3. Discretion und Continuität. Zusammensetzung und endlose Theilbarkeit 256
§. 92. Das Quantum 261
§. 93. Die Zahl. Die Zahl und die Zeit 263
§. 94. Zählen und Rechnen 265
§. 95. Das Rechnen. Summiren (Addiren, Multipliciren, Potenziren) und Differenziren (Subtrahiren, Dividiren, Reduciren). Logarithmiren 267
§. 96. Die Zahl als endloser Progreß 274
§. 97. Der Widerspruch im Begriff der Größe. Die Menge 276
§. 98. Die extensive Größe 278
§. 99. Die intensive Größe oder der Grad 280
§. 100. Größenveränderung und Größenverhältniß . . . 284
1. Größenveränderung 285
2. Begriff der Function 285
3. Begriff der Algebra 286
4. Die quantitativen Verhältnisse. (Das directe und indirecte Verhältniß.) 288
5. Begriff der Gleichung 289

Seite

6. Analyſis 290
7. Begriff des Differentials. Analyſis des Unendlichen 291

Drittes Capitel.

Das Maß.

§. 101. Qualität und Quantität 295
§. 102. Quantität und Maß 297
§. 103. Das Problem des Maßes. Die Maßbeſtimmung . 299
§. 104. Das quantitative Maß als Problem 300
§. 105. 1. Der Maßſtab 301
§. 106. 2. Die Regel 304
§. 107. 3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung. Die Qualität als Function der Quantität 308
§. 108. Das qualitative Maß 312
§. 109. Die Maße und die Maßverhältniſſe 316
§. 110. Der Widerſpruch im Begriffe des Maßes . . . 319

Zweiter Abſchnitt.

Das Weſen oder der Grund.

Viertes Capitel.

Das Weſen als Beziehung.

§. 111. Maß und Weſen 323
§. 112. Weſen und Daſein 325
§. 113. Die Identität 329

Seite

§. 114. Der Unterschied 332
§. 115. 1. Verschiedenheit 334
§. 116. 2. Gegensatz 336
§. 117. 3. Widerspruch 342
§. 118. Grund und Folge 348
§. 119. Erkenntnißgrund und Sachgrund 351
§. 120. 1. Der Grund als Anlage 352
§. 121. 2. Der Grund als Bedingung 353
§. 122. 3. Der Grund als Anlage und Bedingung. Grundlage oder Voraussetzung 356
§. 123. Die Existenz oder Erscheinung 357
§. 124. Die Denkgesetze 358

Fünftes Capitel.

Die Erscheinung.

§. 125. Das Ding und die Eigenschaften 361
§. 126. Der Widerspruch im Begriffe des Dinges . . . 362
§. 127. Gesetz und Erscheinung 364
§. 128. Das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen . . 368
§. 129. 1. Das Ganze und die Theile 369
§. 130. 2. Kraft und Aeußerung 371
§. 131. 3. Inneres und Aeußeres 377

Sechstes Capitel.

Die Wirklichkeit.

§. 132. Der Begriff der Wirklichkeit 381
§. 133. Möglichkeit und Unmöglichkeit. Die Grade der Möglichkeit 382

Seite

§. 134. Die Thatsächlichkeit und der Zufall. Geltung und Grade des Zufalls 385
§. 135. Möglichkeit und Zufälligkeit 390
§. 136. Die Nothwendigkeit 390
§. 137. Nothwendigkeit und Unmöglichkeit. Nothwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit 392
§. 138. 1. Die Nothwendigkeit als Substantialität. Substanz und Accidenz 396
§. 139. Der Widerspruch im Begriff der Substanz . . . 399
§. 140. 2. Die Nothwendigkeit als Causalität. Ursache und Wirkung 401
§. 141. 3. Die Nothwendigkeit als Wechselwirkung. Die Gemeinschaft 403

Dritter Abschnitt.

Der Begriff und der Zweck.

Siebentes Capitel.

Das Subject.

§. 142. Die Erklärung des neuen Problems 408
1. Die Selbstverwirklichung als Subject . . 408
§. 143. 2. Die Selbstverwirklichung als Freiheit . . 410
§. 144. 3. Die Selbstverwirklichung als Begriff . . 411
§. 145. Die Begriffsmomente 417
§. 146. 1. Der Begriff als das Allgemeine . . . 418
§. 147. 2. Der Begriff als das Besondere 422
§. 148. 3. Der Begriff als das Einzelne 425

Seite

§. 149. Der Begriff des Einzelnen. Die Begriffsbestimmung 429
§. 150. Die Begriffsbestimmung als Urtheil 430
§. 151. 1. Das Urtheil der einfachen Subsumtion. Das kategorische und positive Urtheil . . . 435
§. 152. 2. Das Urtheil der Specification oder Eintheilung 436
A. Das negative und unendliche Urtheil . 436
§. 153. B. Das divisive Urtheil. Das allgemeine und particulare Urtheil 439
§. 154. 3. Das Urtheil der vollständigen Subsumtion. Das disjunctive Urtheil 441
§. 155. 4. Das Urtheil der Begründung. Die hypothetische Urtheilsform. Das assertorische, problematische, apodiktische Urtheil 444
§. 156. Die Begriffsbestimmung als Schluß 448
§. 157. 1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß 449
A. Die erste Schlußfigur 449
§. 158. B. Die zweite Schlußfigur 450
§. 159. C. Die dritte Schlußfigur 452
§. 160. D. Die drei Schlußfiguren 456
§. 161. 2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform 460
A. Der Schluß der Deduction 460
§. 162. B. Der Schluß der Induction 461
§. 163. C. Der Schluß der Analogie 463
§. 164. 3. Der Schluß der Specification. Der divisive Schluß 465
§. 165. 4. Der Schluß der vollständigen Subsumtion (Definition). Der disjunctive Schluß . . 468
§. 166. 5. Die hypothetische Schlußform 472

Achtes Capitel.

Das Object.

§. 167. Der Begriff des Objects 475
§. 168. Die Objectivität des Begriffs. Die Objecte . . 481
§. 169. Das System der Objecte 482
§. 170. Das Universum oder die Welt 483
§. 171. Der Mechanismus 484
§. 172. 1. Die mechanische Determination 486
§. 173. 2. Die Centralisation 488
§. 174. 3. Das System der mechanischen Gemeinschaft. Der vollendete Mechanismus 492
§. 175. Die Neutralisation der Objecte 496
§. 176. Der Weltzweck 499
§. 177. Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel. Die äußere oder mechanische Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel 502

Neuntes Capitel.

Die Idee oder der Selbstzweck.

§. 178. Die Geschichte des Zweckbegriffs 509
§. 179. Der Selbstzweck oder Endzweck. Innere Zweckmäßigkeit 516
§. 180. Der Selbstzweck als Problem 518
§. 181. 1. Der Selbstzweck als Leben. Die organische Zweckmäßigkeit 521
§. 182. 2. Der Widerspruch des Lebens 527
§. 183. 3. Der Selbstzweck als Erkennen und Wollen. Die ideale Zweckmäßigkeit 528
§. 184. Der Selbstzweck als Entwicklung. Der Schluß des Systems 533

Berichtigungen.

S. 50 Z. 3 v. unten statt die erste lies diese
" 50 " 2 " " " die zweite l. jene
" 198 " 10 " oben " Umfange l. Anfange
" 205 " 11 " unten " Himmelgewölbes l. Himmelsgewölbes
" 232 " 6 " oben " Denkens l. Werdens
" 325 " 16 " unten " Beschaffenheit l. Beschaffenheit.

Erstes Buch.

Propädeutik.

Erſter Abſchnitt.

Die Aufgabe der Logik.

§. 1.

Die Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre.

Die erſte Frage, welche die Philoſophie ſich und den andern Wiſſenſchaften zu beantworten hat, iſt die genaue Beſtimmung ihrer Aufgabe. Dieſe Aufgabe beſtimmen heißt zunächſt den Gegenſtand darthun, deſſen Erkenntniß geſucht wird. Dieſer Gegenſtand muß ein wirkliches Erkenntnißobject ſein, das als ſolches von allen übrigen Wiſſenſchaften anerkannt wird, das aber als wiſſenſchaftliche Aufgabe nur in den Geſichtskreis der Philoſophie fällt.

Wir nennen einen Gegenſtand bekannt, wenn er ſich auf irgend eine Weiſe im Gebiet unſrer Erfahrung und Anſchauung darſtellt oder darſtellen läßt. Entweder iſt der Gegenſtand in unſerer Erfahrung gegeben als eine ſogenannte Thatſache der Natur, die wir in uns oder außer uns vorfinden; oder wir können denſelben für unſere Erfahrung erzeugen als ein Product der Anſchauung. Im erſten Fall läßt ſich der Gegenſtand aufweiſen, im andern bilden oder conſtruiren, in beiden anſchaulich machen. Die Gegenſtände der erſten Art ſind Data — die der zweiten Producte der Anſchauung; jene ſind empiriſch, dieſe ſind

mathematiſch. Empiriſche und mathematiſche Wiſſenſchaften ſind in Rückſicht auf ihre Objecte anſchaulich, durchgängig beſtimmt, darum exact.

Die Philoſophie iſt zunächſt keines von beiden. Sie kann ihren Gegenſtand weder, wie die Erfahrungswiſſenſchaften, zeigen, noch, wie die Mathematik, conſtruiren. Es ſcheint demnach, daß ſie eine exacte Wiſſenſchaft *nicht* iſt. Und ſie wollte dennoch Wiſſenſchaft ſein? Hier entſteht die Meinung, die bei den Nichtkennern ebenſo angenehm als geläufig iſt: die Philoſophie habe es überhaupt mit keinem wirklichen Gegenſtande zu thun, ſondern lebe von Hirngeſpinnſten; ſie ſei gar keine wirkliche zu Recht beſtehende Wiſſenſchaft, ſondern treibe ihr eingebildetes Weſen jenſeits der Erfahrung; je mehr nun die Erfahrungswiſſenſchaften ſteigen und ihren Werth beweiſen, um ſo mehr müſſen die philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſinken, und um ſo deutlicher müſſe ihr Unwerth ans Licht kommen.

Wir ſtellen uns auf den Standpunkt der Erfahrungswiſſenſchaften, um von hier aus die Philoſophie zu begründen, dieſelbe im Geiſt der Erfahrungswiſſenſchaften entweder zu rechtfertigen oder fallen zu laſſen.

Die Sache iſt einfach genug. Es giebt Thatſachen der Erfahrung. Es giebt in Rückſicht auf dieſe eine Erfahrungswiſſenſchaft, ſo vielfältig getheilt, als das Reich der Erfahrung ſelbſt. *Die Erfahrungswiſſenſchaft iſt auch eine Thatſache.* Oder nicht? Die Naturwiſſenſchaft iſt nicht weniger eine Thatſache als die Naturerſcheinung. Jede Thatſache will erklärt ſein; alſo auch dieſe. Von den Erfahrungswiſſenſchaften wird dieſe Thatſache *nicht* erklärt, kann von keiner derſelben erklärt werden. Sie können dieſe Thatſache nicht erklären, weil ſie dieſelbe erſt machen. Wer die Erfahrungsobjecte erklärt, bringt eben dadurch eine Erklärung dieſer Objecte d. h. eine Erfahrungs-

erkenntniß zu Stande, erzeugt eben dadurch eine neue Thatsache, die er nicht erklärt: eine nicht erklärte Thatsache, also eine zu erklärende!

In Rücksicht auf diese Thatsache muß es auch eine Erklärung, auch eine Wissenschaft geben. Oder nicht? Während die Erfahrungsobjecte klar werden, sollte die Erfahrung selbst dunkel bleiben? Wenn die Erfahrungswissenschaften über sich selbst klar sein wollen, müssen sie eine Wissenschaft fordern, welche die Erfahrung, die Erkenntniß, überhaupt das Wissen erklärt: d. h. eine Wissenschaftslehre. Eben dieses ist die Aufgabe der Philosophie. Die Nichtkenner suchen die Philosophie gerade an dem entgegengesetzten Ort, als wo sie sich wirklich befindet. Kein Wunder, daß sie dieselbe verfehlen und ins Leere blicken. Die Philosophie nimmt ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrungswissenschaften, sondern ausdrücklich diesseits. In dieser Stellung steht sie fest und hat es mit einer Aufgabe zu thun, die nicht weniger thatsächlich, nicht weniger bestimmt und exact ist, als die der anderen Wissenschaften.

§. 2.

Die Wissenschaftslehre als Logik.

Alles Wissen ist erkennen durch Gründe. Erkennen ist urtheilen; aus Gründen urtheilen heißt schließen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen, Urtheile aus Begriffen oder Vorstellungen. Die Wissenschaftslehre wird mithin eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen sein.

Im Urtheil wird der Begriff bestimmt durch sein Merkmal, im Schluß durch das Merkmal des Merkmals. Im Urtheil wird der Begriff theilweise, im Schluß vollständig analysirt. Urtheilen und schließen ist daher Begriffsanalyse. Diese Ana-

lyse setzt voraus, daß die Begriffe gegeben sind. Sie thut nichts weiter, als daß sie die gegebenen Begriffe auflöst und eben dadurch verdeutlicht. Die Deutlichkeit ist Erkenntnißform. Die Wissenschaftslehre als Lehre von den Erkenntnißformen (Begriffsverdeutlichung = Begriffsanalyse = begreifen, urtheilen und schließen) nennt man Logik (formale Logik).

§. 3.

Die Logik als Metaphysik.

Die Logik ist also im Grunde Begriffslehre. Denn Urtheile und Schlüsse sind nichts anderes als verdeutlichte Begriffe. Darum wird die Logik die Begriffe nicht bloß als gegeben voraussetzen dürfen, sondern erklären müssen, wie sie gegeben d. h. wie sie gebildet werden. Ob nun diese Bildung unwillkürlich oder willkürlich geschieht, in beiden Fällen ist sie ein Vorgang in unserm Geist. Als Lehre von der Begriffsbildung wird die Logik psychologisch, und hört auf bloß formal zu sein. Denn in der Bildung der Begriffe handelt es sich nicht bloß um die Erkenntnißform, sondern um den Erkenntnißinhalt selbst und dessen Entstehung.

1. Die Begriffe bilden sich aus den Einzelvorstellungen oder Anschauungen, indem sich die gleichartigen Merkmale vereinigen und von den ungleichartigen absondern. Diese Vereinigung kann geschehen durch willkürliche Abstraction oder unwillkürliche Verschmelzung. Auf diesem Wege entstehen die Allgemeinvorstellungen, die sogenannten Gattungsbegriffe, die wir durch Worte bezeichnen. Diese abstracten Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen. Sie sind aus Erfahrungen hervorgegangen, also empirischen Ursprungs. Deshalb mögen sie empirische Begriffe heißen. Durch dieselben werden ganze Klassen einzelner

Objecte vorgestellt. Deshalb mögen sie vorstellende Begriffe genannt werden.

2. Jeder dieser Begriffe ist eine Vereinigung oder Zusammenfügung von Merkmalen, d. h. eine Syntheſe. Eine solche Syntheſe ist immer ein Urtheil. Es giebt unwillkürliche Urtheile, Urtheile, die wir bilden, ehe wir uns derselben bewußt werden. Die sogenannten gegebenen Begriffe sind solche Urtheile. Das analytische Urtheil der formalen Logik setzt die Begriffe als gegeben voraus, d. h. es setzt in denselben ein synthetisches Urtheil als gegebenes Product voraus; und das analytische Urtheil ist nichts anderes als die bewußte Zerlegung dieses Products in seine Factoren.

3. Also jeder vorstellende Begriff hat eine solche synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen zu seiner Voraussetzung, zu seiner Bedingung. Diese Syntheſe wird also selbst keine Vorstellung, kein empirischer Begriff sein können, da diese erst durch jene zu Stande kommen. Sie drückt weder a noch b aus, sondern bloß den Zusammenhang von a und b (a + b), die Arten dieses Zusammenhangs. Sie wird nicht vorgestellt, sondern gedacht. Sie ist kein empirischer, sondern ein reiner Begriff. Ihre Function besteht bloß im verknüpfen, im urtheilen: daher können die reinen Begriffe auch urtheilende Begriffe genannt werden.

Ohne solche Begriffe giebt es kein Urtheil, keine Vorstellung, keine Anschauung. Ohne sie kann überhaupt nichts gedacht werden. Also muß Alles durch sie gedacht werden. Also müssen vor Allem sie selbst gedacht werden. Sie sind der Natur nach die ersten Gedanken (λόγῳ oder φύσει πρότερα), die Grundbegriffe (Denknothwendigkeiten). Ohne sie ist nichts denkbar, also auch nichts erkennbar.

a. Wird durch die reinen Begriffe Alles gedacht, so sind sie

die allgemeinſten und oberſten Prädicate. Als ſolche heißen ſie Kategorien.

b. Von dieſen Begriffen hängt alles Denkbare ab, mithin auch alles Seiende, ſofern es denkbar iſt. Als die Grundbegriffe des (denkbaren) Seins heißen ſie Principien.

c. Von dieſen Begriffen hängt alles Urtheilen ab, alſo auch alles Erkennen. Mithin ſind ſie die Grundbegriffe der Erkenntniß, alſo auch des Erkennbaren. Als ſolche mögen ſie Erkenntnißbegriffe heißen.

§. 4.

Die Aufgabe der Logik.

Jetzt läßt ſich unſere Aufgabe genau ausſprechen. Die Philoſophie fordert Wiſſenſchaftslehre. Dieſe fordert eine Lehre von der Begriffsverdeutlichung (Begriffsanalyſe) d. h. formale Logik. Dieſe fordert Einſicht in die Begriffsbildung d. h. Pſychologie. Dieſe fordert Wiſſenſchaft der reinen Begriffe oder Kategorien, als welche allem Denken, darum auch allem Erkennen, darum auch allem (erkennbaren) Sein zu Grunde liegen.

Die Kategorien ſind Denkbegriffe, Grundbegriffe (Principien), Erkenntnißbegriffe. Die Wiſſenſchaft der Kategorien iſt alſo zugleich Wiſſenſchaft der Denkbegriffe, Grundbegriffe, Erkenntnißbegriffe. Als Wiſſenſchaft der Denkbegriffe nennen wir ſie Denklehre oder Logik im weiteſten Sinn, als Wiſſenſchaft der Grundbegriffe (Principien) Metaphyſik (Fundamentalphiloſophie oder Ontologie), als Wiſſenſchaft der Erkenntnißbegriffe Wiſſenſchaftslehre.

Das ſind drei Namen für dieſelbe Sache, für die Löſung derſelben Aufgabe. Die Logik, um die es ſich hier handelt, muß zugleich Metaphyſik und Wiſſenſchaftslehre ſein.

§. 5.

Unterſchied von der formalen Logik.

Hieraus erhellt der Unterſchied dieſer Logik von der formalen oder der gewöhnlichen Schullogik, die den Begriffen nicht auf den Grund ſieht. Sie ſetzt die Begriffe als gegeben voraus; ſie unterſcheidet dieſelben bloß nach ihrem Umfange d. h. nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit, d. h. ſie unterſcheidet ſie bloß der Quantität nach. Die Kategorien gelten ihr als Begriffe von größtem Umfange, gleichſam als größte Kreiſe des globus intellectualis, als allgemeinſte Gattungen. Sie kennt nur einen ſolchen quantitativen Unterſchied zwiſchen den reinen und empiriſchen Begriffen.

Wäre dies richtig, ſo würden die Kategorien nur eine größere Sphäre beſchreiben als die Gattungsbegriffe, ſo würde durch jene bloß eine weitere Klaſſe von Erſcheinungen, mit einem Worte mehr vorgeſtellt werden als durch dieſe. Dem iſt nicht ſo. Durch die reinen Begriffe werden nicht mehr Erſcheinungen vorgeſtellt, weil überhaupt gar keine Erſcheinungen als ſolche durch ſie vorgeſtellt werden, ſondern bloß deren Zuſammenhang, Beziehung, Verhältniß. Sie haben nicht einen größeren Umfang, als die empiriſchen Begriffe, ſondern eine andere Function. Ihre Function iſt nicht verallgemeinern, ſondern verknüpfen, nicht vorſtellen, ſondern urtheilen. Die reinen Begriffe verhalten ſich zu den empiriſchen ähnlich, wie die Zeichen für die arithmetiſchen Größen ſich verhalten zu den Zeichen für die arithmetiſchen Operationen. Durch die Zeichen + oder —, durch = oder > und < u. ſ. f. ſtellen wir überhaupt keine Größen vor, wie durch a und b, ſondern bloß eine beſtimmte Verbindung oder ein beſtimmtes Verhältniß von Größen.

§ 6.

Urſprüngliche und abſtracte Begriffe.

Wären die Kategorien wirklich die allgemeinſten Begriffe im Sinn der formalen Logik, ſo wären ſie unter den Gattungsbegriffen die *abſtracteſten*; ſie würden erſt durch Abſtraction gebildet, ſie wären *die* Gattungen, von denen ſich nicht weiter abſtrahiren ließe, die man nicht mehr verallgemeinern könnte. Dann gelten ſie als abgezogen von den Erſcheinungen oder Wahrnehmungsobjecten, als verallgemeinerte Erſcheinungen, die man bildet, indem man von den Vorſtellungen alles abſondert, was ſich abſondern läßt. Dies iſt die ebenſo geläufige als gedankenloſe Anſicht.

Ueberhaupt wird auf dem Wege der Abſtraction kein Begriff *gemacht*. Die logiſche Abſtraction macht ſo wenig Begriffe als die chemiſche Scheidung Stoffe macht. A wird von B abgeſondert d. h. es wird außer der Verbindung mit B genommen, es wird für ſich dargeſtellt, die Aufmerkſamkeit wird bloß auf A gerichtet; dadurch wird alſo A nicht gemacht, ſondern bloß *deutlich* gemacht. Die Abſtraction verdeutlicht die Theilvorſtellungen, indem ſie dieſelben für ſich hervorhebt. Weiter vermag und leiſtet ſie nichts.

Nun begreift ſich ſehr leicht, daß die Kategorien ſo wenig durch Abſtraction gemacht werden, daß vielmehr ohne ſie keine Abſtraction gemacht werden kann. Wenn ich eine Vorſtellung von einer anderen abſondere, ſo löſe ich eine *Verbindung* von Vorſtellungen auf, ſo muß ich offenbar eine ſolche Verbindung gedacht haben, ich hebe aus der Geſammtvorſtellung einen Theil hervor, indem ich denſelben von dem Ganzen, von den anderen Theilen abſondere, ich ſtelle ein Merkmal oder eine Eigenſchaft

für ſich vor: muß ich alſo nicht vor aller Abſtraction ein Ganzes in ſeinen Theilen, ein Ding in ſeinen Eigenſchaften vorgeſtellt haben? Jede Abſtraction ſetzt voraus, daß ich Vorſtellungen verbunden, daß ich ſie auf eine beſtimmte Weiſe verbunden d. h. gedacht habe. Eben dieſe Denkweiſen ſind die Kategorien. Die Art und Weiſe, wie man Wörter bildet und verbindet, nennt man Sprachregeln. Die Art und Weiſe, wie man Vorſtellungen bildet und verbindet, darf man Denkregeln nennen. Jede Kategorie iſt, wie Kant ſie bezeichnet hat, eine Denkregel.

Es leuchtet alſo ein, daß die Kategorien den Vorſtellungen und Abſtractionen zu Grunde liegen, darum nicht abgeleitete oder abſtracte (durch Abſtraction entſtandene), ſondern urſprüngliche Begriffe ſind. Sie ſind die nothwendigen Denkfunctionen. Von ihnen kann das Denken ſo wenig abſtrahiren als von ſich ſelbſt. Wenn man von dem Denken alles abſondert, was ſich abſondern läßt, ſo kann freilich nichts weiter übrig bleiben als die Denkfunction, d. h. die Kategorie. So kann man durch fortgeſetzte Abſtraction die Kategorien bloßlegen, in ihrer Reinheit (dem Bewußtſein) darſtellen, gleichſam experimentaliſch aus den Begriffen hervorgehen laſſen. Aber die Abſtraction macht nicht die Kategorien: deshalb nicht, weil die Kategorien ſelbſt ſchon nöthig ſind zur Abſtraction.

Zuſatz. 1. Es verhält ſich mit den Kategorien, wie mit Raum und Zeit. Raum und Zeit laſſen ſich nicht ableiten, weil ſie Allem, woraus man ſie ableiten könnte, ſchon zu Grunde liegen. Verdeutlichen oder darſtellen dagegen laſſen ſich Raum und Zeit ſehr leicht durch fortgeſetzte Abſtraction von der empiriſchen Anſchauung, weil ſie am Ende als dasjenige übrig bleiben müſſen, wovon die Anſchauung nicht weiter abſtrahiren kann, d. h. als Anſchauungsfunction.

Zuſatz 2. Es verhält ſich mit den Denkregeln (Kategorien),

wie mit den Sprachregeln. Der Sprachgebrauch der Regel iſt früher als die grammatiſche Einſicht, und der Denkgebrauch der Kategorien iſt früher als die logiſche Einſicht. Aber der bewußte und richtige Gebrauch der Sprachregel iſt bedingt durch die Grammatik, und ebenſo iſt der bewußte und richtige Gebrauch der Kategorien bedingt durch die Logik.

§. 7.
Logik und Grammatik.

Die Kategorien bilden und verknüpfen die Vorſtellungen, die Vorſtellungen äußern ſich in der Sprache. Hieraus ergiebt ſich das Verhältniß der Logik zur Grammatik, der Kategorien zur Sprache.

Das Logiſche iſt der Natur nach früher als das Grammatiſche. Die Sprache iſt nicht der Urſprung der Begriffe, ſondern umgekehrt. Darum darf man auch nicht die Logik aus der Grammatik ableiten, ſo wenig als die Mathematik aus der Architektur. Man verwechſle hier nicht den Realgrund mit dem Erkenntnißgrund. Ein Anderes iſt die Logik aus der Grammatik ableiten, ein Anderes ſie an dem Sprachgebrauch deutlich machen oder demonſtriren.

Die Logik verhält ſich zur Grammatik, wie das Denken zum Reden, wie das Urtheil zum Satz. Es iſt das Urtheil, welches den Satz macht. Es giebt Sprachen, die nicht fähig ſind, die Urtheilsform durch eine Satzform, das rein Logiſche als ſolches grammatiſch auszudrücken. Nichts deſtoweniger müſſen dieſe Sprachen Sätze haben, ſonſt wären ſie überhaupt keine Sprachen. Was gedacht wird, will ausgedrückt ſein. Das Logiſche bedarf und ſucht den ſprachlichen Ausdruck. So lange es dieſen Ausdruck in einer beſtimmten Sprache nicht findet, weil die-

ſelbe nicht fähig iſt, ihn zu bilden, befindet ſich dieſe Sprache ſelbſt in einem unvollkommenen Bildungszuſtande, und man ſieht leicht, wie das Logiſche auch der Entwicklung der menſchlichen Sprache und ihrer Bildungsſtufen zu Grunde liegt.

Die Kategorien bilden in allen unſeren Vorſtellungen das logiſche Element oder den Denkfactor. Der grammatiſche Ausdruck der Kategorien bildet das logiſche Element in der Sprache. Durch die Kategorien werden Vorſtellungen gebildet und verknüpft oder auf einander bezogen. Keine Vorſtellung kann gebildet, kein anſchauliches Object vorgeſtellt werden, ohne daß wir es auf eine beſtimmte Art denken, als Ding oder Eigenſchaft oder Thätigkeit. Dieſe Denkweiſe bezeichnet die Sprache durch die Wortform, durch die Sonderung ihrer Begriffswörter in die Redetheile der Hauptwörter, Eigenſchaftswörter, Zeitwörter. Soll die Sprache jener Denkweiſe gleichkommen, ſo muß ſie in ihrer Formbildung fähig ſein, jene Kategorien an den Begriffswörtern zu bezeichnen, etwas ſubſtantiviſch, adjectiviſch, verbal auszudrücken, d. h. Subſtantiva, Adjectiva, Verba zu bilden, jedes in der ihm eigenthümlichen Form.

Durch Kategorien werden Vorſtellungen verknüpft und auf einander bezogen. Dieſe Beziehungen wollen ſprachlich ausgedrückt ſein. Entweder iſt die Beziehung mit der Vorſtellung ſo eng verbunden, daß ſie von ihr gar nicht abgetrennt gedacht werden kann, wie z. B. mit der Thätigkeit irgend eine Zeitbeſtimmung, in der ſie geſchieht, eine Art und Weiſe, wie ſie ſich äußert (denn jede Thätigkeit muß irgendwann und irgendwie ſtattfinden), ſo wird eine ſolche Beziehung am beſten an der Wortform ſelbſt durch eine Abänderung derſelben ausgedrückt werden: die Flexion. Oder die Beziehung muß von der Vorſtellung unterſchieden werden und fordert einen ſelbſtändigen ſprachlichen Ausdruck. Eine Thätigkeit kann ſo viele Subjecte, ſo viele Ob-

jecte, ſo viele verſchiedene Richtungen haben. So viele Vorſtellungen können mit ſo vielen anderen Vorſtellungen in Beziehung verſchiedener Art gedacht werden. Sollten dieſe Beziehungen jedesmal an dem Begriffswortè ſelbſt durch irgend eine Abänderung oder Zuſammenſetzung zum Vorſchein kommen: welche unbezwingbare Fülle von Flexionen würde erforderlich und zugleich welche Ungelenkigkeit der Sprache würde die Folge ſein! So wird der logiſche Geiſt der Sprache genöthigt, die Beziehungen nicht an den Begriffswörtern, ſondern für ſich auszudrücken, beſondere Wörter zu bilden, die zuletzt nur Beziehungen der Vorſtellungen bezeichnen. Das ſind die ſogenannten Formwörter, wie z. B. Fürwörter, Artikel, Zahlwörter, Zeitformwörter, Präpoſitionen, Partikeln, Conjunctionen.

Zuſatz. Nur in einer Sprache, die das volle Vermögen der Flexion und Formwörter beſitzt, läßt ſich beſtimmt und in die Tiefe gehend philoſophiren. Die griechiſche Sprache vor Allem und nächſt ihr die deutſche haben dieſe Vermögen. Um Kategorien auszudrücken, muß man den Begriff des Seins in ſeinen verſchiedenen Beziehungen ausdrücken können. Dazu gehört das Hülfszeitwort, die Fürwörter, die Präpoſitionen. Vermöge des ſächlichen Artikels läßt ſich jede Beziehung, jeder Satz ſubſtantiviſch und declinabel machen. Dadurch wird der Gedanke biegſam. Ohne Formwörter keine Metaphyſik, kein Plato und Ariſtoteles. Die Grundgedanken der ariſtoteliſchen Metaphyſik beſtehen aus lauter Formwörtern: τὸ ἐξ οὗ, οὗ ἕνεκα, ὑφ' οὗ, τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι u. ſ. f.

§. 8.

Die Terminologie.

Es iſt jetzt ſelbſtverſtändlich, daß die Philoſophie, vor allem die Logik, in Kategorien redet, daß dieſe eines ſprachlichen

Ausdrucks bedürfen, der nicht anschauliche Objecte, sondern Beziehungen bezeichnet, daß diese Ausdrucksweise darum dem sinnlichen Bewußtsein fremd und von der gewöhnlichen Rede abweichend erscheint. Eine solche Terminologie ist nothwendig. Sie ist das einzige Mittel, die Gedanken richtig auszudrücken und wirklich verständlich zu machen. Ist die Terminologie dunkel und unsicher, so leidet der Gedanke an beiden Uebeln, ein Fall, der in der Philosophie nicht selten vorkömmt und durch die Schwierigkeit der Sache sich bisweilen entschuldigt. Darüber zu klagen, daß überhaupt eine Terminologie gebraucht werde, zeigt den Unverstand des Nichtkenners, dem die Sprache jeder Wissenschaft fremd ist.

§. 9.
Logik und Rhetorik.

Das Denken erscheint in der Rede. Reden ist lautes Denken. Hieraus erklärt sich der natürliche Zusammenhang zwischen Logik und Rhetorik, den die Alten beobachtet haben. Die Rede ist gut, die nichts ist als der deutlichste Ausdruck des Gedankens. Dazu ist die erste Bedingung, daß der Gedanke selbst deutlich und entwickelt ist. Die Logik entwickelt das Denken. Wenn man daher aus der mündlichen und schriftlichen Darstellung der Gedanken eine Wissenschaft macht, so kann man nur mit der Logik beginnen. Logik und Rhetorik befördern und tragen sich gegenseitig. Durch Denken lernt man reden, wissenschaftlich reden. Dies ist ein Vermögen, welches jede Wissenschaft braucht, und hieraus begreift sich der allgemeine und praktische Nutzen der Logik. Und auf der anderen Seite lernt man denken am besten durch das Studium vortrefflicher Schriftsteller. Man lese in logischer Absicht z. B. platonische Gespräche, lessingsche Schriften, wie

den Laokoon, zergliedere die Rede, mache ſich den Gedankenbau bis ins Einzelne klar, merke auf jede logiſche Verknüpfung: das iſt die fruchtbarſte Art der logiſchen Erziehung. Nicht anders ſollte die Logik auf den höheren Schulen gelehrt werden.

§. 10.
Propädeutik und Syſtem.

Die Aufgabe der Logik ſteht feſt. Es giebt eine Thatſache der Erkenntniß, die nur erklärt werden kann durch eine Einſicht in die Grundbegriffe oder Kategorien, ohne welche nichts vorgeſtellt und gedacht werden kann. Die ganze Wiſſenſchaft faßt ſich in folgende vier Fragen zuſammen:

1. Welches iſt die Aufgabe der Logik? Dieſe Frage iſt beantwortet.
2. Wie weit iſt dieſe Aufgabe bereits gelöſt? Auf dieſe Frage antwortet die Geſchichte der Logik.
3. Wie iſt dieſe Aufgabe zu löſen? Auf dieſe Frage antwortet die Methode der Logik.
4. Worin beſteht die Löſung ſelbſt? Die Antwort auf dieſe Frage giebt das Syſtem der Logik.

Wir laſſen die drei erſten Fragen als Propädeutik dem Syſtem vorangehen, ſodaß unſere Wiſſenſchaft in dieſe beiden Theile zerfällt: den propädeutiſchen und ſyſtematiſchen.

Zweiter Abſchnitt.
Geſchichte der Logik.

§. 11.
Urſprung der Logik.

Sobald dem menſchlichen Geiſt ein Gegenſtand Aufgabe oder Problem wird, beginnt in Rückſicht auf dieſes Object das Nachdenken und mit dieſem die Wiſſenſchaft. Das Problem entſteht mit der erſten Schwierigkeit, die ſich in einem ſeiner Objecte dem menſchlichen Geiſte entdeckt. So entſpringt die Logik an dem Punkte, wo die Denkbegriffe anfangen *Denkprobleme* zu werden, wo der menſchliche Geiſt in ſeinem eigenen Denken auf eine Schwierigkeit ſtößt, die ihn zur *Denkunterſuchung* nöthigt und zu der Einſicht bringt, daß das natürliche Denken nicht das wahre Denken iſt. Dieſes Moment iſt in der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes von der höchſten Bedeutung.

Die Philoſophie beginnt mit dem Verſuch der Welterklärung, mit der Frage nach dem Realgrund der Dinge. Dieſes Erkenntnißproblem zu löſen, muß etwas als Weſen der Dinge gedacht werden, aus welchem alles Andere folgt. Sobald in dieſem Grundbegriff dem Denken eine Schwierigkeit oder Unmöglichkeit begegnet, ſo wird an dieſer Stelle die Philoſophie zum erſtenmal aufmerkſam auf die Natur der Begriffe und des Denkens, das

Erkenntnißproblem wird zum logiſchen Problem, die Metaphyſik zur Erkenntnißtheorie und Denklehre. Hier iſt der Urſprung der Logik, der erſte Anſtoß zur Denkunterſuchung.

§. 12.

Grundſtoff und Grundform.

Es handelt ſich um das reale Weſen, welches den Dingen zu Grunde liegt. Worin beſteht das Weſen der Dinge? Die Dinge in der Natur erſcheinen als beſtehend in Stoff und Form, als geformte und geordnete Materien. So ſind die erſten Fragen, welche die Philoſophie aufwirft: was iſt der Grund der Dinge in Rückſicht ihres Stoffs? was iſt der Grund der Dinge in Rückſicht ihrer Form? Die erſte Frage geht auf die Weltmaterie, die zweite auf die Weltordnung. Im erſten Fall wird das Weltprincip beſtimmt als Grundſtoff (Element), im zweiten als Grundform (Harmonie): dort als ſtoffgebendes, hier als formgebendes (ordnendes) Weſen. Den Begriff des Grundſtoffs bildet und entwickelt die ioniſche Phyſiologie, den der Grundform, des weltordnenden Princips, erklärt durch den Begriff der Zahl und des mathematiſchen Verhältniſſes die pythagoräiſche Lehre.

Mit dieſen beiden Richtungen beginnt die griechiſche Philoſophie. Damit iſt ihre Grundfrage eingeführt. Es handelt ſich um die Löſung beider Fragen. Oder kurz geſagt: es handelt ſich um die Frage: wie kommt der Stoff zur Form? wie vereinigen ſich beide? Was die griechiſche Kunſt gethan und für alle Zeiten vorbildlich vollendet hat, die Geſtaltung des Stoffs, das will die griechiſche Philoſophie begreifen. Dieſes Problem löſt ſie in Plato und Ariſtoteles.

§. 13.

Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten.

Aus dem Urwesen, ob es als Grundstoff oder als Grundform gefaßt wird, müssen die Erscheinungen der Welt abgeleitet werden. Erst in dieser Ableitung besteht die Erklärung der Dinge, die reale Erkenntniß. Das Realwesen muß als Realgrund gedacht werden. Hier beginnt die Schwierigkeit. Es handelt sich um den Ursprung oder die Entstehung der Dinge, um deren Genesis. An dieser Stelle entdeckt sich die Wurzel aller methaphysischen Probleme und zugleich die erste logische Frage.

1. Etwas entsteht d. h. es wird, während es vorher nicht war, oder es wird, was es vorher nicht war. Genesis ist Werden. Werden ist Uebergehen aus einem Zustande des Nichtseins (Nichtsoseins) in den Zustand des Seins (Andersseins). Indem etwas aus einem Zustande in den anderen übergeht, vereinigt es beide in sich, ist es beides zugleich. Sein und Nichtsein (Sosein und Andersseyn) kommen dem Werdenden zugleich zu. Diese Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen in demselben Subjecte in demselben Moment erscheint dem Denken unmöglich. Entweder muß das Werden als Widerspruch oder gar nicht gedacht werden. Als Widerspruch kann es nicht gedacht werden. Also ist es undenkbar und demnach unmöglich. Also ist auch das Entstehen, das Hervorgehen, also der Realgrund, aus dem etwas folgt, ein undenkbarer Begriff, eine unmögliche Thatsache.

2. Mithin giebt es kein Werden, also auch keine Veränderung, keine Bewegung. Das Wesen der Dinge kann demnach nur gedacht werden als ungeworden, unveränderlich, unbewegt, d. h. als ewiges, wandelloses Sein. Dieses Sein kann in keiner Beziehung nicht sein, in keiner Beziehung aufhören zu sein.

Alſo darf es nicht gedacht werden als getheilt, alſo auch nicht als Vieles, alſo nur als Eines. Dieſem einen Sein muß Vielheit und Veränderung, Größe und Bewegung, Raum und Zeit abgeſprochen werden. Der Begriff des Seins iſt abſolut nothwendig. Die widerſprechenden Begriffe ſind abſolut unmöglich. Dieſe Entſcheidung giebt die eleatiſche Philoſophie (Parmenides).

3. Die Begriffe der Vielheit und Bewegung ſind undenkbar, darum ſind Vielheit und Bewegung in der Natur der Dinge unmöglich. Sie ſind undenkbar, weil von jedem dieſer Begriffe entgegengeſetzte Beſtimmungen zugleich gelten. Entgegengeſetzte Beſtimmungen verhalten ſich wie A und Nicht-A. Sowohl von der Vielheit als der Bewegung gilt, daß ſie zugleich begrenzt und unbegrenzt gedacht werden müſſen. Dieſen Widerſpruch darthun heißt die Undenkbarkeit jener Begriffe beweiſen. Der Widerlegungsnerv des Beweiſes liegt in dem dargelegten Widerſpruch. Auf dieſe Weiſe führt Zeno der Eleat ſeine berühmten Beweiſe (Sorites, Achilles, Pfeil u. ſ. f.). Es wird die höchſtwichtige Entdeckung gemacht, daß in unſeren Grund- und Erkenntnißbegriffen Widerſprüche enthalten ſind. Damit iſt für die logiſche Unterſuchung die Aufgabe geſtellt und der Anfang gemacht zur Dialektik.

§. 14.

Richtung und Grundlinien der Logik.

Zugleich iſt der Geſichtspunkt gegeben, der auf eine beſtimmte Richtung der Logik deutlich hinweiſt. Wir wollen dieſe Richtung ins Auge faſſen und ihre Grundzüge ſoweit verfolgen, als jener Geſichtspunkt trägt, über die Spuren der eleatiſchen Lehre hinaus.

1. Die wahren Begriffe sind von den falschen unterschieden. Es ist ausgemacht worden, daß es Begriffe giebt, die sich widersprechen und deshalb undenkbar sind: die Begriffe der Vielheit, des Werdens. Das aber sind Grundbegriffe unserer sinnlichen Erkenntniß, unserer Erfahrung. Also ist die sinnliche Erkenntniß durchaus nichtig. Ihre Objecte, die Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, sind nicht reale, sondern eingebildete Vorstellungen. In Wahrheit giebt es nur das eine unveränderliche Sein. Die sinnliche Erkenntniß ist Scheinwissen, ihre Welt Scheinwelt; die wahre Erkenntniß und die wahre Welt ist allein die (widerspruchslos) gedachte.

2. Was unmöglich gedacht werden kann, das kann auch unmöglich sein. Logische Undenkbarkeit ist reale Unmöglichkeit. So ist entschieden zwischen Denknothwendigkeit und Denkunmöglichkeit. Die Denknothwendigkeit ist gleich dem nothwendigen Sein. Die Denkunmöglichkeit ist gleich dem unmöglichen Sein (Nichtsein). Also ist überhaupt Denken gleich Sein, Denklehre gleich Seinslehre, Logik gleich Ontologie.

3. Die Einsicht in die Denknothwendigkeit giebt zugleich die Einsicht in das Denkgesetz. Diese Einsicht macht die Philosophie zur Denklehre.

A. Das Denkgesetz erklärt: Undenkbar ist, was sich widerspricht; denkbar nur, was sich nicht widerspricht, was sich selbst gleich ist. Wird damit nicht das logische Gesetz des Widerspruchs oder der Identität festgestellt? Was folgt daraus?

B. Der Widerspruch ist unmöglich. Also es ist unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A ist, daß von demselben Subjecte dasselbe Prädicat zugleich bejaht und verneint wird. Die Bejahung und Verneinung desselben Prädicats erschöpft alles Denkbare. Wenn also das Denkbare nicht

beides zugleich ſein kann, ſo muß es eines von beiden ſein: entweder A oder Nicht-A. Aus dem Geſetz der Contradiction folgt das der Disjunction. Unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A. Unmöglich, daß etwas weder A noch Nicht-A. Nothwendig alſo, daß etwas entweder A oder Nicht-A. So erklärt ſich das Geſetz des *ausgeſchloſſenen Dritten* (principium exclusi tertii).

C. Hieraus folgt die Theorie des Beweiſes. Man beweiſt die Nothwendigkeit eines Begriffs durch die Unmöglichkeit ſeines Gegentheils: der *indirecte* Beweis.

Man widerlegt einen Begriff, indem man ſeine Unmöglichkeit darthut. Dieſe Unmöglichkeit wird dargethan, wenn ſich beweiſen läßt, daß etwas ſowohl A als Nicht-A zugleich iſt; oder wenn ſich beweiſen läßt, daß etwas weder A noch Nicht-A iſt. Die erſte Beweisart iſt die *Antinomie*, die zweite iſt das *Dilemma*.

Zugleich erhellt hieraus die Theorie des falſchen Beweiſes. Wenn nicht genau daſſelbe Prädicat bejaht und verneint wird, ſo erſchöpft die Disjunction nicht alles Denkbare, ſo ſchließt ſie ein Drittes nicht aus, ſo wird durch den bewieſenen Widerſpruch in dieſem Falle die Unmöglichkeit der Vorſtellung nicht bewieſen. Eine Entgegenſetzung, die das Dritte ausſchließt, iſt *contradictoriſch*. Eine Entgegenſetzung, die das Dritte nicht ausſchließt, iſt *conträr*. Es iſt leicht, einer conträren Entgegenſetzung den Schein der contradictoriſchen zu geben. Durch dieſen Schein werden Trugbeweiſe oder Sophiſticationen gemacht.

Zuſatz 1. Die eleatiſche Lehre entdeckt den Widerſpruch in dem natürlichen Denken und erklärt ihn für unmöglich. Dadurch nimmt die Logik eine Richtung, die das Denkgeſetz der Identität an die

Spitze stellt. In dieser Richtung muß sich die Lehre vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten, von der contradictorischen und conträren Entgegensetzung, vom indirecten Beweis, von der Antinomie und dem Dilemma, von den Trugbeweisen u. s. f. allmälig entwickeln. Nicht als ob die eleatische Philosophie diese Logik gründet, sondern sie entscheidet die Denkrichtung, die zur Ausbildung dieser Denklehre führt.

Zusatz 2. Hieraus erklärt sich, warum in der neueren Zeit Herbart mit Recht ein so großes Gewicht auf die eleatischen Untersuchungen legt. Sie haben die Widersprüche in unsern Erkenntnißbegriffen entdeckt. Sind nun die gegebenen Erkenntnißbegriffe undenkbar, und will die Philosophie nicht skeptisch sein oder bleiben, so muß sie sich die Aufgabe setzen, die Erkenntnißbegriffe denkbar zu machen, sie zu bearbeiten durch eine Methode, welche den Widerspruch fortschafft, und eben dadurch das Denken, welches von Natur im Argen liegt, zu berichtigen. Diese Aufgabe wird die erste der Philosophie sein müssen, ihre Lösung daher die erste Philosophie oder Metaphysik. Daher die Aufgabe der Herbart'schen Metaphysik.

§. 15.

Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit.

Die eleatische Lehre verneint vollkommen die Realität der Erscheinungswelt und erklärt dieselbe für eine bloße und nichtige Vorstellung. Woher diese Vorstellung? Aus den Sinnen. Woher die Sinne und überhaupt die Möglichkeit der falschen Vorstellung? Dieses Problem löst, diese Thatsache erklärt die eleatische Philosophie nicht. Aus ihrem Gesichtspunkte läßt sich die Weltvorstellung und damit das Weltproblem nicht auflösen. Soll die Vorstellung der Welt erklärt werden, so darf man die Begriffe der Vielheit und des Werdens, überhaupt den Weltproceß, nicht

verneinen. Hier stellt sich dem eleatischen Standpunkt ein anderer entgegen. Der eleatische Grundsatz heißt: das Werden ist unmöglich zu denken. Der entgegengesetzte lautet: das Werden ist nothwendig zu denken. Wie muß es gedacht werden?

1. Unmöglich kann es abgeleitet werden. Dies hieße einen Zustand voraussetzen, in dem es nicht stattfand. Es müßte also ein Uebergang stattgefunden haben von jenem Zustande zu dem Momente, wo es anfing. Dieser Uebergang wäre ein Geschehen, ein Proceß, also ein Werden. Entstehen ist schon Werden. Darum kann das Werden nicht als entstanden gedacht werden. Es ist also *ursprünglich*.

Kann es aber nicht anfangen, so kann es auch nicht wiederanfangen, also kann es nicht pausiren. Es ist also ununterbrochen oder *stetig*. Kann es aber nicht aufhören, um wiederanzufangen, so kann es überhaupt nicht aufhören. Denn jedes Aufhören wäre ein gänzliches Aufhören, gleich dem absoluten Nichts, womit auch das Denken aufhört. Also muß das Werden, wenn es gedacht wird, als unaufhörlich oder *unvergänglich* gedacht werden. Es ist also ursprünglich, stetig, ewig.

2. So denkt *Heraklit* den Grundbegriff der Philosophie. Alles ist in unaufhörlichem Werden, in ewiger Veränderung begriffen. „Alles fließt." Es giebt weder Stillstand noch Ruhe. Nur das Werden *ist*. Es giebt kein starres, todtes Sein.

3. Was sich verändert, geht fortwährend aus einem Zustande in den anderen über, vereinigt also in jedem Moment entgegengesetzte Bestimmungen in sich, ist zugleich sowohl A als Nicht-A, d. h. es ist in ewigem Widerspruch begriffen. Ohne diesen Widerspruch ist nichts. „Der Streit ist der Vater der Dinge." Was für den Verstand nach dem Denkgesetz der Identität unmöglich erscheint, muthet ihm Heraklit zu als das nothwendig zu Denkende. Darin liegt die eigentliche Schwierigkeit seiner Lehre.

§. 16.

Entgegengesetzte Grundrichtungen.

In Rücksicht auf die Bestimmung des Grundbegriffs und der Denknothwendigkeit bilden die Eleaten und Heraklit einen durchgreifenden und ausgemachten Gegensatz. Von hier aus ziehen sich diese beiden entgegengesetzten Grundrichtungen durch die ganze Geschichte der Metaphysik und Logik. Die Eleaten behaupten das Sein mit Ausschluß alles Werdens, die Herakliteer das Werden mit Ausschluß alles (starren) Seins. Plato nannte jene mit einer doppelsinnigen Bezeichnung οἱ στασιῶται τοῦ ὅλου, diese οἱ ῥέοντες. Dort heißt der logische Grundsatz: Nichts widerspricht sich; hier: Alles widerspricht sich. Der Differenzpunkt ist die Einheit der Gegensätze, die „coincidentia oppositorum", welche die erste Denkrichtung stets verneint, die andere stets bejaht hat.

§. 17.

Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Sophistik.

In einem Punkte kommen die Folgerungen aus jenen beiden entgegengesetzten Standpunkten überein. Keiner von beiden vermag die Erkenntniß zu erklären. Vielmehr ist jeder von beiden in seinen Folgerungen genöthigt, die Möglichkeit der Erkenntniß zu verneinen.

1. Giebt es, wie die Eleaten wollen, nichts Verschiedenes, so giebt es überhaupt keine Unterschiede, also auch keinen zwischen Subject und Object, zwischen Denkendem und Gedachtem; so fehlt die erste Bedingung zur Erkenntniß. Giebt es nach Heraklit überhaupt nichts Beharrliches, so beharrt auch weder Object noch Subject, so giebt es weder ein erkennbares noch ein er-

kennendes Weſen; ſo fehlt ebenfalls die erſte Bedingung zur Erkenntniß.

2. Was alſo bleibt als Folgerung übrig? Nichts als dieſe Einſicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Dieſe Folgerung begreift und erklärt die Sophiſtik in Gorgias, der durch Zeno von den Eleaten abhängt, und Protagoras, der ſich auf die heraklitiſche Denkweiſe ſtützt.

Der eleatiſche Grundbegriff des Seins kehrt ſich in Gorgias gegen ſich ſelbſt. Es wird bewieſen: das Sein iſt überhaupt nicht (es iſt unmöglich). Es müßte ſein entweder nichtſeiend oder ſeiend. Jenes iſt unmöglich als offenbarer Widerſpruch. Dieſes iſt auch unmöglich, denn das Seiende iſt entweder unentſtanden oder entſtanden. Das Unentſtandene iſt anfangslos, alſo unendlich, alſo nirgends, alſo überhaupt nicht. Entſtanden aber könnte etwas nur ſein aus dem Seienden oder Nichtſeienden. Aus dem Seienden kann nichts entſtehen, weil ſich das Seiende nicht verändern kann; aus dem Nichtſeienden auch nicht, weil dieſes nicht iſt. Alſo iſt das Sein weder unentſtanden noch entſtanden, alſo überhaupt nicht ſeiend. Wenn aber das Sein weder ſeiend noch nichtſeiend iſt, ſo iſt es unmöglich. Und ſelbſt wenn es wäre, ſo könnte es nicht erkannt werden. Und wäre es erkennbar, ſo könnte es nicht ausgeſprochen werden.

In dieſer Beweisführung ſieht man deutlich die Form der Disjunction und des Dilemmas. (S. §. 14. 3. B. C.)

Wenn die Dinge in unaufhörlichem Fluß begriffen ſind, ſo giebt es keine andre Auffaſſung als die jeweilige, die vom Moment abhängt: die Dinge ſind, wie ſie nach dem Lauf der Welt eben jetzt in dem veränderlichen Subjecte erſcheinen. Es giebt keine andre Wahrheit als die ſubjective Erſcheinung, keinen anderen Maßſtab, als die ſubjective Schätzung. Die Dinge ſind, was ſie mir ſind oder zu ſein ſcheinen; ſie gelten, was ſie

mir gelten. Daher der Satz des Protagoras im platonischen Theätet: der Mensch ist das Maß aller Dinge.

3. Giebt es nun überhaupt keine Erkenntniß, keine allgemeine Einsicht, kein wahres Urtheil, so bleibt nichts übrig als die persönliche Meinung und deren Geltung, als die Kunst, seine Ansicht und damit sich selbst geltend zu machen, Andere zu überreden, die Ansichten Anderer, welche es auch seien, zu widerlegen. So wird die Sophistik rhetorisch und eristisch.

In der That ist den Sophisten die Erkenntniß unbegreiflich, in der That erscheint sie ihnen unmöglich: so unmöglich wie den Eleaten die Bewegung. Wie sich Zeno zu den Begriffen der Vielheit und Bewegung verhielt, so verhalten sich die Sophisten zum Urtheil und zur Erkenntniß. Darin liegt ihre einflußreiche logische Bedeutung. In diesem Punkte vereinigt sich mit der Sophistik die spätere megarische und elisch-eretrische Schule. Die ganze Logik wird in Abrede gestellt und es werden Beweise gefunden, sie zu entkräften.

§. 18.
Die Antilogik.

Giebt es keine wahre Urtheile, so giebt es auch keine, die den wahren widersprechen, d. h. keine falsche Urtheile. Der Unterschied zwischen Wahrem und Falschem hört auf. Entgegengesetzte Ansichten, die sich verhalten wie A und Nicht-A, können demnach gleich wahr sein. Der Satz gilt nicht mehr: wenn ein Urtheil wahr ist, so ist sein contradictorisches Gegentheil falsch. Also fällt der Satz des Widerspruchs und mit ihm die Möglichkeit des logischen Urtheils. Die Sophistik (das Wort in dem weiten Umfange genommen, wie der vorige Paragraph am Ende andeutet) geht darauf aus, den Satz des Widerspruchs,

die Grundlage alles verſtändigen Urtheilens, als nichtig erſcheinen zu laſſen. Hieraus erklären ſich die ſophiſtiſch-megariſchen Fangſchlüſſe.

Die Logik ſagt: jedes Urtheil iſt entweder wahr oder falſch. Wenn es nun Urtheile giebt, die keines von beiden oder beides zugleich oder die ſowohl keines von beiden als beides zugleich ſind, ſo iſt der Satz umgeſtoßen, auf dem die Logik beruht. Solche Urtheilsfälle ſind negative Inſtanzen gegen die Logik. Solche Inſtanzen ſucht die Sophiſtik und gründet darauf die Antilogik. Es iſt unmöglich, erklärt die Logik, daß von demſelben Subjecte daſſelbe Prädicat zugleich bejaht und verneint wird. Die Antilogik findet Fälle, an denen ſie beweiſen will, daß von demſelben Subjecte Entgegengeſetztes zugleich gilt.

1. Zeno hatte bewieſen, daß Eines nicht Vieles ſein könne. Alſo kann auch ein Subject nicht viele Prädicate haben; es giebt demnach keine Definition. Man kann von Einem nur ein Prädicat ausſagen, das in keiner Weiſe etwas von jenem Verſchiedenes enthalten darf. Von A gilt nur A (ἓν ἐφ' ἑνός). Eben ſo wenig kann das Viele Eines ſein. Es giebt demnach keinen Gattungsbegriff, ſondern nur Einzelvorſtellungen. Die Gattungsbegriffe ſind nur Worte, nicht Objecte.

Ein und daſſelbe Wort kann auch nicht mehr als eine Bedeutung haben. Verſchiedene Worte können nicht daſſelbe bedeuten. Daher die genauſten Unterſcheidungen in Betreff der Wortbedeutung.

Hat nun ein und daſſelbe Wort verſchiedene Bedeutungen, ſo macht die Sophiſtik daraus einen willkommenen Beweisgrund, daß die verſchiedenen Bedeutungen nicht verſchieden ſind. Sie ſteigert womöglich die verſchiedenen Bedeutungen bis zum Gegenſatz und beweiſt ſo durch den Doppelſinn des Worts, daß Entgegengeſetztes eines oder daß daſſelbe zugleich

Entgegengesetztes ist. Durch die Zweideutigkeit z. B. des Wortes μανθάνειν beweist sie, daß die Lernenden, also die Nichtwissenden, die Wissenden sind, daß demnach Wissen und Nichtwissen eines ist. Weil δέον die Bedeutung des Nothwendigen und Mangelhaften hat, weil das Gute nothwendig, das Böse mangelhaft ist, so wird durch diesen Doppelsinn des Worts bewiesen, daß Gutes und Böses eines sind. Auf diese Weise läßt sich der baare Unsinn beweisen, wie z. B. daß die homerischen Gesänge als κύκλος eine geometrische Figur seien u. a. dgl.

Hat ein und dasselbe Subject verschiedene Prädicate, so müssen die letzteren ein Prädicat ausmachen. Eben dadurch kommen die größten Ungereimtheiten zum Vorschein, und der Unterschied zwischen Sinn und Unsinn, Wahrem und Falschem wird völlig ausgelöscht. Das ist der Punkt, um den es sich handelt. Eine Menge Beispiele dieser Art bietet der platonische Euthydem. (Der Hund ist dein, der Hund ist Vater, also ist der Hund dein Vater u. s. f.).

2. Es giebt kein Werden, kein Entstehen, kein Uebergehen vom Nichtsein zum Sein, also auch keines vom Nichtwissen zum Wissen, also kein Lernen. Lernen ist werdendes Wissen. Die Lernenden sind zugleich nichtwissend und wissend, daher unmöglich. Ohne Lernen keine Erkenntniß. Aus der Unmöglichkeit des Werdens folgt die Unmöglichkeit des Wissens, denn das Wissen ist auch ein Werden, ein Proceß. (Diodorus.)

Derselbe Beweisgrund läßt sich auf die mannigfaltigste Art wenden. Giebt es kein Werden, so giebt es auch kein Großwerden, kein Kahlwerden, keine Menge u. s. f. Eines ist nicht Vieles. Vieles entsteht, indem Eins zu Eins hinzukommt. So ist es zuletzt Eines, wodurch das Nichtviele Vieles, der Nichthaufen Haufen wird. Da aber Eines nicht Vieles ist, so ist bei-

des undenkbar, ſowohl die zunehmende als abnehmende Menge (σωρίτης, φαλακρός).

3. Es giebt Urtheile, die falſch ſind, ob ich ſie bejahe oder verneine; Urtheile, die mit demſelben Rechte ſowohl bejaht als verneint werden können.

Solche Fälle ſind die Fangſchlüſſe der Megariker (Eubulides und Alexinus): der Lügner, der Verhüllte, der Verborgene, die Elektra (die ihren Bruder Oreſt nicht kennt), der Gehörnte. Die Form dieſer Schlüſſe iſt überall das Dilemma. Das Urtheil „ich lüge" kann weder wahr noch falſch ſein. Denn iſt es wahr, ſo ſage ich die Wahrheit, alſo iſt es nicht wahr, daß ich lüge. Iſt es falſch, ſo ſage ich die Unwahrheit, alſo iſt es unwahr, daß ich lüge. In beiden Fällen hebt ſich das Urtheil ſelbſt auf.

Aehnliche Erfindungen ſolcher Dilemmata ſind die Fälle, in denen von zwei entgegengeſetzten Parteien gezeigt wird, daß beide zugleich Recht und Unrecht haben: der Aporos oder Krokodil, von Diogenes Laertius erwähnt, und der Antiſtrephon oder Proceß bei Gellius. Die Erfindung dieſer Fälle gehört vielleicht der ſpätern ſtoiſchen Dialektik an, die in der Bildung ſolcher Fangſchlüſſe die ſophiſtiſch-megariſche Dialektik nachahmte, ohne deren Motiv zu haben. Wenn dieſe Sophismen ihre Spitze nicht abſichtlich gegen die Möglichkeit der Erkenntniß kehren, ſo haben ſie keine Spitze mehr und gehören in das Reich der müſſigen Schulwitze.

Zuſatz 1. Ueberſieht man dieſe ganze Taktik der Sophiſten, ſo leuchtet ein, daß alle ihre Züge gegen ein Ziel gerichtet ſind: gegen die Möglichkeit der Erkenntniß. Sie widerlegt dieſe Möglichkeit aus der Natur der Sprache, aus der Natur des Urtheils, aus der Undenkbarkeit des Werdens, aus Urtheilsfällen, in denen eine Behauptung weder wahr noch falſch oder beides zugleich iſt.

Erſcheinen auch die angeführten Fälle zum Theil ſehr roh, zum Theil ſehr ſpitzfindig, ſo erleuchten ſie doch vollkommen anſchaulich, worauf es der Sophiſtik ankommt. Es ſind wirkliche Erkenntnißſchwierigkeiten, auf welche jene Fälle hinweiſen. In der That ſind die Worte vieldeutiger Art, die Sprache veranſchaulicht die Gedanken, aber verdunkelt ſie auch, und der Begriff verwirrt ſich leicht in den Worten. Kein Satz iſt an ſich klar, man muß jeden Satz erſt klar ſprechen und gegen eine Menge möglicher Mißverſtändniſſe ſchützen. In der That iſt die Mehrheit der Prädicate in Rückſicht deſſelben Subjects eine wirkliche Denkſchwierigkeit. In der That iſt das Erkennen ein Innewerden, alſo ein Werden, und denſelben Schwierigkeiten als dieſer Begriff unterworfen. Man darf deshalb nicht ſo gering von den ſophiſtiſchen Beweiſen denken. Sie ſind damit nicht widerlegt, daß man ſagt, ſie ſeien ſophiſtiſch. Gewöhnlich weiß man gar nicht, wohin dieſe Beweiſe zielen und aus welchem Motiv ſie hervorgehen.

Zuſatz 2. Die ſophiſtiſch-megariſche Dialektik hat die eleatiſche (Zeno) zur Grundlage. Die megariſchen Beweiſe richten ſich gegen die Möglichkeit des Urtheils beſonders aus zwei Gründen: 1) weil es kein Werden giebt (Diodorus), 2) weil der Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat die Identität des Subjects aufhebt (Stilpo).

§. 19.

Das Erkenntnißproblem.

Mit der Verneinung der Erkenntniß iſt es der Sophiſtik Ernſt. Sie iſt ihrer innerſten Natur nach ſkeptiſch und die eigentliche Begründerin des Skepticismus in der griechiſchen Philoſophie. Die Erkenntniß erſcheint ihr unmöglich und kann ihr nach den herrſchenden Grundbegriffen nicht anders erſcheinen. Nach dieſen Grundbegriffen iſt die Erkenntniß wirklich unbegreiflich, unmöglich. Dieſe Unmöglichkeit machen die Sophiſten klar.

Das iſt gegen die frühere Philoſophie ein wirklicher Fortſchritt. Es wird dadurch gezeigt, daß die Erkenntniß noch nicht erklärt iſt, aus den vorhandenen Grundbegriffen auch nicht erklärt werden kann, vielmehr ihre Unmöglichkeit daraus hervorgeht; daß alſo ihre Erklärung ein höheres Princip fordert. Jetzt wird die Erkenntniß zum *Problem*. Es iſt eingeſehen worden: unter den Bedingungen, wie ſie liegen, iſt die Erkenntniß nicht möglich. Es muß gefragt werden: unter welchen Bedingungen iſt ſie möglich?

Wenn mich die Natur zwingt, etwas zu bejahen, und meine Begriffe mich zwingen, eben daſſelbe zu verneinen, ſo werde ich weder bejahen noch verneinen, ſondern *fragen*; ich werde mir an dieſer Stelle eine Aufgabe ſetzen müſſen, deren Löſung mich nöthigt, meine Begriffe zu verändern und fortzubilden. So entſtehen überhaupt die Probleme, durch welche der menſchliche Geiſt ſich entwickelt und deren Löſung ihn wirklich vorwärts bringt.

§. 20.

Die ſokratiſche Löſung. Experimentallogik.

Jetzt heißt die Grundfrage: wie iſt das Wiſſen möglich und wodurch? Die früheren Unterſuchungen der Philoſophie richteten ſich auf den Grund der Dinge, jetzt geht die Unterſuchung auf den Grund der Erkenntniß. Dort wurde gefragt: wie entſtehen die Dinge? Hier wird gefragt: wie entſteht die Erkenntniß? Das bewegende Problem der vorſokratiſchen Philoſophie iſt die Geneſis der Dinge. Das durchgängige Motiv der ſokratiſchen iſt die *Geneſis des Wiſſens*. Aus dieſem Motiv erklärt ſich die Richtung und die eigenthümlichen Grundzüge der *ſokratiſchen* Philoſophie.

1. Alles Erkennen iſt ein Werden, ein Uebergehen aus dem Zuſtande des Nichtwiſſens in den des Wiſſens. Der erſte Zuſtand bildet den Ausgangspunkt, der zweite den Zielpunkt. Wie kann aus dem Nichtwiſſen das Wiſſen entſtehen? Wie kann das Wiſſen erzeugt werden? Das iſt die eigentliche ſokratiſche Frage.

2. Das Erkennen beginnt demnach mit der Einſicht in den Zuſtand des Nichtwiſſens, mit dem Satz: *ich weiß, daß ich nicht weiß*. Der Gegenſatz dazu würde lauten: *ich bilde mir ein, daß ich weiß*. So lange dieſe Einbildung beſteht, iſt es unmöglich, daß das Wiſſen beginnt. Der ſokratiſche Satz will nicht ſagen, daß ſich der Menſch mit dem Nichtwiſſen beſcheiden ſolle. Er iſt kein Ausdruck weder der Entſagung noch der Beſcheidenheit. Vielmehr iſt mit dieſem Satz das Bedürfniß der Wahrheit und das Intereſſe am Wiſſen ausgeſprochen. Was aber iſt Wahrheit?

3. Die Sophiſten hatten die Wahrheit verneint. Denn es gebe kein Urtheil, deſſen Gegentheil nicht eben ſo gut bewieſen, kein Urtheil, dem nicht mit demſelben Scheine der Wahrheit widerſprochen werden könne. Ein wahres Urtheil müßte demnach ein ſolches ſein, wogegen eine Widerrede nicht mehr möglich iſt, ein Urtheil, das alle mögliche Gegengründe widerlegt hat, ein Urtheil alſo, in welchem die Individuen einander nicht widerſprechen, ſondern vollkommen übereinſtimmen. Mit andern Worten: die wahre Einſicht iſt die *gemeinſchaftliche*; die Gemeinſchaft im Urtheil iſt das Kriterium der Wahrheit. Wenn es eine ſolche gemeinſchaftliche Einſicht giebt, ſo iſt die Sophiſtik widerlegt. Vorhanden iſt eine ſolche Einſicht nicht. Vielmehr iſt ihr Gegentheil der vorhandene Zuſtand: der Streit und Widerſpruch der menſchlichen Meinungen. Jene gemeinſchaftliche Einſicht alſo muß erſt geſucht werden. Wie wird ſie geſucht und

gefunden? Welches iſt der Weg und die Methode des ſokratiſchen Philoſophirens?

4. Der Weg der Wahrheit führt durch die Widerſprüche der Meinungen hindurch zu der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung. Die ſokratiſche Unterſuchung bedarf mithin der Menſchen, um deren Einreden zu hören und deren Einſtimmung zu erzeugen. Alſo muß hier die Wahrheit gemeinſchaftlich geſucht werden. Sie läßt ſich nur finden durch gemeinſchaftliches Nachdenken. Gemeinſchaftlich denken heißt ſich unterreden. Die ſokratiſche Philoſophie iſt darum weſentlich dialogiſch. Hier iſt die Dialektik das lebendige Geſpräch ſelbſt, der Verkehr zwiſchen Meinung und Gegenmeinung. Das Geſpräch iſt die Geneſis des Wiſſens, die Form dieſer Geneſis. In dieſer Rückſicht hat es nie eine lebendigere Philoſophie gegeben als die ſokratiſche.

Die Geſprächsform iſt dieſem Philoſophiren unentbehrlich. Die Sophiſten wollen die Ueberredung, Sokrates nur die Unterredung. Hier bezeichnet das Wort treffend den Unterſchied beider, den Sokrates ſelbſt gern von dieſer Seite hervorhob. Daher iſt die Sophiſtik rhetoriſch, die ſokratiſche Philoſophie ſtets dialogiſch. Und das ſokratiſche Geſpräch iſt nicht einſeitig belehrend, ſondern gemeinſchaftlich ſuchend und findend, nicht didaktiſch, ſondern autodidaktiſch, nicht dogmatiſch, ſondern heuriſtiſch. Das Suchen iſt die Hauptſache.

5. Das Geſpräch nöthigt zum Nachdenken. Die Meinung muß die Probe der Gegenmeinung beſtehen, ſie muß ſich begründen, eben dadurch kommen auch der Ungrund und die Unklarheit zum Vorſchein. So reift in der lebendigen Unterredung die Einſicht. Die Wahrheit erſcheint gleichſam als ein Kind, welches die Unterredenden mit einander erzeugen, oder welches der Fragende aus dem andern entbindet. Daher nennt Sokrates

ſeine Philoſophie eine Hebammenkunſt (Maieutik) und vergleicht den Erkenntnißtrieb mit dem Zeugungstrieb (Eros).

6. So verwandelt ſich im Lauf des Geſprächs das Nichtwiſſen in Wiſſen. Aus dem: ich weiß, daß ich nicht weiß, wird ein: ich weiß, daß ich weiß. Aus dem eingebildeten Wiſſen wird erkanntes Nichtwiſſen. Beides verkehrt ſich unvermerkt in ſein Gegentheil. Das iſt die Ironie des Geſprächs, die am deutlichſten hervortritt, wenn Sokrates, wie er nicht anders kann, dem eingebildeten Wiſſen zunächſt ſeinen Schein läßt, und dieſer Schein ſich allmälig in den Ernſt des Gegentheils auflöſt. Die ſokratiſche Ironie begleitet unwillkürlich den aufklärenden Gang des Geſprächs.

7. Jedes Geſpräch iſt ein Verſuch, aus dem gegebenen Fall einer Meinung das wahre Urtheil oder die wahre Vorſtellung der Sache zu erzeugen. Für dieſes Experiment iſt jeder Fall brauchbar. Es giebt Nichts, das nicht werth wäre, gewußt zu werden. Dieſes echt philoſophiſche Bewußtſein ſucht daher die Unterredung mit jedem über jedes, was es auch ſei, vor allem über die gewöhnlichſten Dinge, weil gerade dieſe die bekannteſten ſcheinen und es in Wahrheit nicht ſind.

A. Die ſokratiſche Philoſophie geht auf die wahren Begriffe, die ſie aus den Meinungen hervorzubringen ſtrebt. Dieſe Erzeugung wird bei jeder Gelegenheit von neuem verſucht. Die Logik iſt hier kein Syſtem, ſondern durchweg Experiment. Wir nennen ſie am beſten Experimentallogik.

B. Was geſucht wird, iſt die richtige Begriffsbeſtimmung, die Definition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου).

C. Sie wird geſucht und gefunden in dem lebendigen Dialog, der von dem einzelnen beliebigen Fall ausgeht und ſeinen Weg nimmt von der Einzelmeinung zur gemeinſchaftlichen

Ueberzeugung, vom Beſondern zum Allgemeinen durch alle Widerſprüche und negative Inſtanzen hindurch: die inductive Methode (λόγοι ἐπακτικοί).

Zuſatz. Ariſtoteles bezeichnet Sokrates als den Begründer der Definition und Induction. Die Definition iſt die Aufgabe, die Induction iſt die Methode der Löſung. Beides iſt durch Sokrates für die Logik gewonnen.

§. 21.

Die platoniſche Dialektik. Begriffsbildung.

Sokrates giebt der Philoſophie die Richtung auf die Begriffe, Plato giebt dieſer Richtung die Form der ſyſtematiſchen Unterſuchung. Die wahre Erkenntniß iſt die gemeinſchaftliche Einſicht. Ihre Objecte ſind mithin ſolche Vorſtellungen, in denen alle übereinſtimmen, d. h. Vernunftbegriffe. In Rückſicht auf unſer Vorſtellungsvermögen ſind dieſe Begriffe nur durch die reine Vernunftthätigkeit d. h. durch denken erkennbar, alſo logiſche Objecte (λόγοι); in Rückſicht auf die Dinge bilden ſie deren wahres und allgemeines Weſen, die Gattungen oder Formen der Dinge, Ideen (γένη oder εἴδη). Die Philoſophie als deren Erkenntniß iſt demnach Ideenlehre.

1. Die Begriffe ſind generell. Sie begreifen, was in den Einzelvorſtellungen das Bleibende und Gemeinſchaftliche iſt. Sie enthalten darum viele Vorſtellungen unter ſich und unterſcheiden ſich, jenachdem mehr oder weniger Vorſtellungen an ihnen theilhaben. Sie ſind alſo mehr oder weniger allgemein. So unterſcheiden ſich die generellen Vorſtellungen als höhere, mittlere, niedere, oder als Gattungen, Arten, Unterarten. Die Gattung zerfällt in Arten. Die Arten vereinigen ſich in der Gattung. Jene ſind die untergeordneten, dieſe die übergeordneten Begriffe;

die Arten selbst sind einander nebengeordnet. Darin besteht das logische Begriffsverhältniß.

2. Erkennen heißt die wahren Begriffe der Dinge vorstellen. Die Begriffe vorstellen heißt sie denkend erzeugen oder bilden. Erkenntniß verlangt Begriffsbildung. Begriffe bilden heißt Gattungen und Arten bilden: jene durch Verknüpfung der gemeinschaftlichen (wesentlichen) Merkmale, diese durch nähere Bestimmung oder Eintheilung der Gattungen. Also besteht die Begriffsbildung in der Verknüpfung und Eintheilung (συναγωγή und διαίρεσις). Diese Begriffsbildung nennt Plato Dialektik. Das Erkennen ist daher in Rücksicht seiner logischen Form wesentlich Dialektik. (Phädrus.)

3. Das System der Begriffe oder die Ideenwelt bildet demnach ein von der Vielheit zur Einheit emporstrebendes Stufenreich. Hier unterscheiden sich deutlich der Weg nach oben und der Weg nach unten als die beiden Richtungen in diesem gleichsam pyramidalen Bau. Den Weg nach oben beschreibt das verknüpfende, den Weg nach unten das eintheilende Denken. Jenes verfährt analytisch, dieses synthetisch. Was zur Gattung hinzukommt, um die Art zu bestimmen, ist die spezifische Differenz, die eben den Unterschied ausmacht zwischen Gattung und Art.

4. Alle übergeordnete Begriffe sind die Prädicate der untergeordneten, entweder durch Bejahung oder Verneinung. Einen Begriff durch die logische Reihenfolge aller seiner Prädicate bestimmen, heißt denselben richtig und vollständig erklären. Diese Erklärung ist die wissenschaftliche Definition, und diese selbst ist die vollendete Erkenntniß.

Jeder Begriff hat in der Ideenwelt seinen bestimmten (intelligiblen) Ort, in welchem er Theil nimmt an allen übrigen Begriffen. Alle übergeordnete Begriffe verhalten sich zu ihm als posi-

tive oder negative Prädicate, zu allen untergeordneten verhält er ſich als poſitives oder negatives Prädicat, alle nebengeordnete ſchließen ſich gegenſeitig aus.

Ein Begriff iſt alſo vollſtändig erkannt, wenn ſein Ort, (τόπος), gleichſam ſeine Lage auf dieſem globus intellectualis genau beſtimmt iſt. Aus dieſem Geſichtspunkt hat man ſchon eine Ausſicht auf die ſpätere mit der Logik genau verwandte Topik.

Um einen Begriff durch alle ſeine Prädicate richtig zu beſtimmen, iſt offenbar die vollſtändige Eintheilung nöthig des oberſten Begriffs bis zu jenem Punkt, um deſſen Erkenntniß es ſich handelt. Daher gilt bei Plato die logiſche Eintheilung für die wahre Form des wiſſenſchaftlichen Denkens.

5. Dieſe Eintheilung muß vollſtändig ſein; ſie darf alſo keine Art überſpringen, weder eine Nebenart, noch eine Zwiſchenart. Die vollſtändige Eintheilung in Rückſicht der Nebenarten iſt dichotomiſch, in Rückſicht der Zwiſchenarten continuirlich. Die continuirliche Eintheilung iſt eine mit jedem Eintheilungsgliede allmälig zunehmende Spezification des Gattungsbegriffs, eine lebendige Gliederung und Geſtaltung der logiſchen Materie, ein gleichſam plaſtiſches Denken. Das iſt nach Plato die eigentliche Kunſt in der Wiſſenſchaft, deren geſtaltendes Vermögen, der Feuerfunke des Prometheus für die Philoſophie. (Philebus.) So bildet Plato den Begriff des Sophiſten, des Staatsmanns durch eine fortſchreitende dichotomiſche und continuirliche Eintheilung, er meißelt gleichſam aus dem allgemeinen Begriff des erwerbenden Künſtlers den Begriff des Sophiſten aus, indem mit jedem neuen Gliede die Züge ähnlicher und ſprechender werden, und ebenſo aus dem allgemeinen Begriff des praktiſchen Künſtlers den des Regenten. (Die Geſpräche: Sophiſt, Staatsmann.)

6. Die Begriffe verhalten ſich als übergeordnete, neben-

geordnete, untergeordnete. Die Vorstellung dieses Verhältnisses ist das Urtheil. Das vollständige Urtheil d. h. die Unterordnung des Begriffs unter alle übergeordnete ist die Definition. Die Vorstellung der mittelbaren Unterordnung (des niederen Begriffs unter den höheren durch den mittleren) ist der Schluß. So erklärt sich aus dem Verhältniß und der Ordnung der Begriffe die Möglichkeit der Urtheile und Schlüsse, obgleich Plato eine ausdrückliche Theorie derselben nicht giebt. Aber völlig vorbereitet ist diese Theorie durch die platonische Lehre von der Begriffsbildung.

Die vollständige Eintheilung der Begriffe sucht natürlich die obersten Gattungen (*μέγιστα τῶν γενῶν*), die allgemeinsten Prädicate, die allen Begriffen gemeinschaftlich sind, oder an denen alle übrige Theil haben (*κοινά*). Die platonische Logik nimmt daher nothwendig die Richtung auf die Kategorien und versucht schon hier und da, dieselben hervorzuheben, wie namentlich im Sophisten die Begriffe des Seienden, der Ruhe und Bewegung (*ὄν, στάσις, κίνησις*).

7. Die Gattungen oder Ideen sind die Objecte der wahren Erkenntniß, also das wahrhaft Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*), die Wesen der Dinge, nicht bloß logische Bildungen; sie liegen den Erscheinungen als Urbilder, dem Denken als Urbegriffe zu Grunde. Daher ist unser Erkennen ein Bewußtwerden der Ideen, die nicht von uns gemacht, sondern der Seele ursprünglich eigen (angeboren) sind. Daher das Wissen Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*. Meno).

Zusatz 1. Es ist daher ganz einleuchtend, wie sich die platonische Dialektik zum Erkennen verhält. Das Erkennen geht auf die Begriffe und fordert die Begriffsbestimmung oder Definition. Diese fordert die Vorstellung des Begriffs durch die logische Reihenfolge seiner Prädicate d. h. durch alle ihm übergeordnete Be-

griffe; dieſe vollſtändige und richtige (ſtufenmäßige) Ueberordnung aller Gattungen iſt ebenſoſehr, von oben betrachtet, eine vollſtändige und richtige (ſtufenmäßige) Unterordnung aller Arten; beides iſt nur möglich durch das verknüpfende und eintheilende d. h. dialektiſche Denken, durch die continuirlich fortſchreitende Spezification der Gattung. Alſo das Erkennen nur möglich durch Dialektik.

Zuſatz 2. Das dialektiſche d. h. das eintheilende oder begriffmäßig fortſchreitende Denken macht auch die Klarheit der Rede. Dem plaſtiſchen Denken entſpricht die plaſtiſche Rede, eine Kunſt, welche die griechiſchen Dichter und Redner geübt und vollendet haben, in welcher Plato ſelbſt Meiſter war, und die er in ſeiner Philoſophie begriffen und gelehrt hat. Die Theorie dieſer Kunſt iſt die platoniſche Logik: ſie iſt plaſtiſche Denklehre.

Zuſatz 3. Die Ideen ſind als Urformen zugleich Urbegriffe; ſie ſind der Seele angeboren oder urſprünglich in ihr enthalten: daher unſer Bewußtwerden der Ideen ein Erinnern. Das Wiſſen oder Erkennen beſteht demnach darin, daß wir die Begriffe aus dem Innern hervor und ans Licht bringen, daß wir ſie deutlich machen oder entwickeln. Alles Erkennen iſt Begriffsentwicklung. Die nächſte Aufgabe der Logik iſt die Lehre von der Begriffsentwicklung. Indem ſie dieſe Aufgabe löſt, wird die Logik zur Erkenntniß- oder Wiſſenſchaftslehre. Dieſen Standpunkt nimmt ſie in Ariſtoteles.

§. 22.

Aufgabe der ariſtoteliſchen Logik.

Erkennen iſt nur möglich durch denken im Gegenſatz zur ſinnlichen Vorſtellung (Eleaten, Heraklit). Die Erkenntniß ſelbſt beſteht darin, daß die richtigen Begriffe der Dinge gedacht werden (Sokrates). Dieſe Begriffe ſind das wahrhaft Wirkliche, alſo keineswegs bloß ſubjective Vorſtellungen, ſondern die wirkſamen Gründe (Principien) ſowohl des Denkens als der Dinge

(Plato). Wahrhaft wirklich und erkennbar sind aber die Begriffe nur, wenn sie keine abgesonderte Ideenwelt bilden, sondern sich in den Dingen sowohl als im Denken verwirklichen. Diese Verwirklichung ist Entwicklung. Die Entwicklung der Begriffe (Formen) in der Materie erzeugt die wirklichen Dinge; die Entwicklung der Begriffe im Denken erzeugt die Erkenntniß der wirklichen Dinge. Durch den Begriff der Entwicklung löst sich das Erkenntnißproblem sowohl in seinem logischen als metaphysischen Verstande.

Erkennen ist demnach nichts anderes als die Entwicklung der Formen oder Begriffe vermöge des Denkens d. i. Begriffsentwicklung oder logische Entwicklung. Was ist logische Entwicklung? Diese Frage genau zu beantworten, diesen Begriff in seine Bestandtheile aufzulösen und durch alle seine Bedingungen zu verfolgen: das ist die Aufgabe und der Grundgedanke der aristotelischen Logik, die daher der Metaphysik nicht gegenübersteht, sondern auf das engste mit ihr zusammenhängt.

Die aristotelische Logik ist durch die vorausgegangenen Untersuchungen gründlich vorbereitet. Mit der Einsicht in die logische Nothwendigkeit erhellte die Einsicht in die logische Unmöglichkeit, in die logische Entgegensetzung der Urtheile, in die Widersprüche der Begriffe, in die Widerlegung durch Widersprüche (Dialektik). Dazu kam durch Sokrates die Einsicht in die Definition vermöge der Induction; dazu durch Plato die Einsicht in die Definition durch Begriffseintheilung; aus dieser Eintheilung erklärt sich das Urtheil, der Schluß, die allgemeinsten und obersten Begriffsbestimmungen.

Zusatz. Der Begriff der Entwicklung ist das Princip der gesammten aristotelischen Philosophie. Aus der Analyse dieses Begriffs ergeben sich die metaphysischen Grundbestimmungen. Der Begriff der Entwicklung fordert: 1) etwas, das sich entwickelt, d. i.

die beſtimmte Form, die ſich in der Entwicklung ausprägt und dieſelbe macht (εἶδος, τὸ τί ἐστι); 2) woraus ſich die Form entwickelt, d. i. die Bildungsfähigkeit oder Anlage, der Stoff (ὕλη, τὸ ἐξ οὗ, δυνάμει ὄν); 3) warum es ſich entwickelt, d. i. die bewegende Urſache, der Grund (τὸ διὰ τί); 4) wozu es ſich entwickelt, d. i. die Endurſache, der Zweck (τὸ τέλος, οὗ ἕνεκα): alſo Form, Stoff, Grund, Zweck.

Es iſt leicht zu ſehen, daß der zweckthätige Factor der Entwicklung gleich iſt dem urſächlichen, denn was ſich entwickelt, entwickelt ſich aus ſich ſelbſt zu ſich ſelbſt; und daß beide nichts anderes ſein können als die Form. Denn dieſe iſt das entwicklungsthätige Moment oder die Energie in der Entwicklung. So ſind Stoff und Form (Anlage und Verwirklichung, Dynamis und Energie) die Elemente der Entwicklung und als ſolche die Grundgedanken der ariſtoteliſchen Philoſophie.

§. 23.

Die logiſchen Unterſuchungen.

Die ariſtoteliſche Logik iſt in allen ihren Unterſuchungen die Löſung einer Aufgabe. Sie erklärt die Erkenntniß d. h. die Begriffsentwicklung, indem ſie dieſelbe in ihre Elemente auflöſt. Sie iſt demnach Analyſis der Begriffsentwicklung (Analytik).

1. Der entwickelte Begriff iſt der vollkommen beſtimmte. Begriffsentwicklung iſt daher in ihrer Vollendung Begriffsbeſtimmung oder Definition (ὁρισμός).

2. Um den Begriff zu beſtimmen, müſſen wir ihn haben. Unſer Denken beginnt nicht mit der logiſchen Einſicht, ſondern mit der ſinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung. Es muß alſo erſt den Begriff ſuchen und finden, bevor es denſelben in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen entwickelt und darthut. Wir unter-

ſcheiden demnach das begriffſuchende und begriffbeſtimmende Denken. Das erſte geht dem zweiten voran.

So lange der Begriff noch geſucht wird, iſt von einer ſicheren Erkenntniß nicht die Rede, nicht von einer wahren, ſondern nur von einer wahrſcheinlichen; ſo lange iſt unſer Erkennen nicht wiſſen, ſondern meinen. So unterſcheidet Ariſtoteles das dialektiſche Denken von dem logiſchen. Die Dialektik bewegt ſich in dem Gebiete der Meinung oder des Wahrſcheinlichen; ſie iſt begriffſuchend, experimentirend, vorbereitend, im Streite der Meinungen, daher in Widerſprüchen, befangen, eriſtiſch. Sie hat die Ausſicht nach der Rhetorik, durch dieſe nach der Politik; die eigentliche Logik dagegen nimmt ihre Richtung nach der Metaphyſik, durch dieſe nach der philoſophiſchen Erkenntniß.

Die Dialektik beſchäftigt ſich mit den allgemeinen Geſichtspunkten, unter denen ſich Begriffe erörtern, vorläufig und verſuchsweiſe beſtimmen laſſen: die Topik. Sie hat es mit den Widerſprüchen zu thun, welche die Begriffsbeſtimmung unſicher oder unmöglich machen: die ſophiſtiſchen Beweiſe und Trugſchlüſſe.

3. Das eigentlich logiſche Denken iſt das begriffbeſtimmende oder definirende. Die Beſtimmungen wollen begründet ſein. Die Begründung fordert den Beweis. Der Beweis beſteht aus Schlüſſen, dieſe aus Urtheilen. Die Elemente der Begriffsentwicklung (Definition) ſind daher Beweis, Schluß, Urtheil; die logiſchen Unterſuchungen ſind demnach die Lehre vom Urtheil, vom Schluß (Syllogiſtik), vom Beweis (Apodeiktik). Indem die ariſtoteliſche Logik durch dieſe Auflöſung der Begriffsentwicklung die Elemente der Erkenntniß darthut, iſt ſie in Rückſicht auf die Form ihrer Unterſuchung Analytik, in Rückſicht auf ihren Gegenſtand Elementarlogik.

Welches ſind die letzten Elemente der Begriffsbeſtimmung?

Offenbar der Begriff und ſeine Beſtimmungen, d. h. die Beſtimmungen, ohne welche kein Begriff gedacht, keiner entwickelt werden kann, das ſind die Grundbeſtimmungen oder Kategorien. Offenbar führt die ariſtoteliſche Logik in ihren durchgängig analytiſchen Unterſuchungen zur Entdeckung und Lehre der Kategorien.

Zuſatz. Die vorhandenen logiſchen Unterſuchungen des Ariſtoteles finden ſich zuſammengefaßt unter dem Namen Organon. Hier beſchreiben ſie eine Reihenfolge, die von dem Einfachſten beginnt und ſynthetiſch fortſchreitet: 1) die Lehre von den Kategorien, 2) vom Urtheil (*περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione), 3) vom Schluß (*Ἀναλυτικὰ πρότερα*), 4) vom Beweis (*Ἀναλυτικὰ δεύτερα*). Dann folgt die Topik und die Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*.

Weder der Geſammtname „Organon", noch dieſe Reihenfolge ſeiner Theile iſt von Ariſtoteles ſelbſt.

§. 24.

Urtheil und Kategorien.

Jede Erkenntniß iſt ein Urtheil. Jedes Erkenntnißurtheil iſt entweder wahr oder falſch. Wahr oder falſch iſt nicht der einzelne Begriff für ſich genommen, ſondern die Verbindung oder Trennung der Begriffe, deren Begriffsverhältniß. Der Ausdruck eines ſolchen Begriffsverhältniſſes iſt ein Satz, eine Ausſage (*λόγος*). Nicht jeder Satz iſt ein Urtheil im logiſchen Sinn. Es giebt Ausſagen, die keine Erkenntniß ausdrücken, z. B. ein Gebet; ſolche Ausſagen ſind weder wahr noch falſch. Das Urtheil iſt eines von beiden, ſobald es die Verbindung oder Trennung zweier Begriffe behauptet (*λόγος ἀποφαντικός*). Von dieſem Urtheil handelt die Logik.

Dieſes Urtheil, in ſeine Elemente aufgelöſt, giebt die Kategorien.

§ 25.

Die Kategorien.

Die Kategorien ergeben ſich aus der Analyſe des urtheilenden Satzes. Sie ſind demnach die Begriffe als Elemente des Urtheils. In jedem Urtheil muß etwas als Subject, etwas als Prädicat gedacht werden. Alſo ſind die Begriffe Subject und Prädicat die Elemente jedes Urtheils. Da nun das Denken im urtheilen beſteht, ſo muß Alles entweder als Subject oder als Prädicat gedacht werden. Mithin ſind dieſe beiden Begriffe die Prädicate alles Denkbaren, die oberſten Gattungen (*κοινῇ κατηγορούμενα*, *γένη κοινά*, *τὰ πρῶτα*).

1. So giebt es zunächſt zwei Grundbegriffe: das Subject, dem die Beſtimmung zukömmt, und die Beſtimmung ſelbſt: Ding und Beſchaffenheit (*οὐσία* und *πάθη* = substantia und affectiones). Unter Ding (*οὐσία*) wird entweder das Einzelweſen oder die Gattung (Art) verſtanden. Das Einzelweſen kann nur Subject ſein, das Gattungsweſen ſowohl Subject als Prädicat. Das wirkliche Ding iſt das einzelne. Daher der Unterſchied von *πρώτη* und *δευτέρα οὐσία*. Jene bezeichnet das Einzelweſen, dieſe das allgemeine.

2. Die Beſtimmungen (*πάθη*) unterſcheiden ſich in ſolche, die dem Dinge vermöge ſeiner Natur inwohnen, und ſolche, die ihm nur beziehungsweiſe oder in Rückſicht auf Anderes zukommen. Dieſe letzteren begreifen ſich unter der Kategorie der Beziehung oder Relation (*πρός τι*).

3. Jedes Weſen iſt beſtimmt nach Beſchaffenheit und Größe, Raum und Zeit, Wirkungs- und Zuſtandsweiſe. Die Wirkungsweiſe iſt activ oder paſſiv; die Zuſtandsweiſe iſt ſich verhalten oder ſich befinden. Demnach unterſcheiden ſich die *πάθη* in folgende Kategorien: *ποιόν* und *ποσόν*, *ποῦ* und *ποτέ*, *ποιεῖν*

und πάσχειν, ἔχειν und κεῖσθαι (quale, quantum, ubi, quando, actio, passio, habitus, situs).

4. Die Kategorien folgen aus dem Begriff der Entwicklung. Was ſich entwickelt, beſtimmt ſich zugleich als ſo beſchaffen, ſo groß u. ſ. f. Die materielle Entwicklung iſt Veränderung, Bewegung. Ariſtoteles unterſcheidet die Arten der Veränderung nach den Kategorien als Veränderung 1) in Rückſicht des Weſens ſelbſt, 2) der Beſchaffenheit, 3) der Größe, 4) des Orts (κατὰ τό τι, κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ τὸ ποσόν, κατὰ τὸ ποῦ = Entſtehen und Vergehen, Verwandlung, Vermehrung und Verminderung, Bewegung). Daraus erhellt der Zuſammenhang, in welchem Ariſtoteles ſelbſt die Kategorien und den Begriff der Entwicklung gedacht hat.

Zuſatz 1. Es liegt nahe, die Kategorien mit den Redetheilen zu vergleichen. Hauptwort, Eigenſchaftswort, Zahlwort, das adverbiale Formwort des Raums und der Zeit, endlich das Zeitwort laſſen ſich in den obigen Beſtimmungen leicht herausfinden. Indeſſen decken ſich nicht die Redetheile und die Kategorien. Das πρός τι hat keine Stelle in den Redetheilen, gewiſſe Redetheile haben keine in den Kategorien *).

Zuſatz. 2. Die Zehnzahl iſt den ariſtoteliſchen Kategorien keineswegs weſentlich. Ariſtoteles ſelbſt hält dieſe Beſtimmung nicht feſt. Die Kategorien wollen im Zuſammenhange mit der logiſchen Analyſis und dem Begriff der Entwicklung aufgefaßt ſein, und gerade dieſer Zuſammenhang erhellt am wenigſten aus der Schrift von den Kategorien, die in ihrer Verfaſſung und Compoſition offenbar nicht von Ariſtoteles ſelbſt herrührt **).

*) Vgl. A. Trendelenburg, Geſchichte der Kategorienlehre S. 23 flg.

**) Vgl. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande. Bd. I. S. 183 flg.

§. 26.
Das Urtheil.

Das Urtheil ist die ausgesagte Begriffsbestimmung. Es behauptet von einem Subject ein Prädicat. Aus dieser einfachen Erklärung folgt die logische Lehre vom Urtheil.

1. Was vom Subject ausgesagt wird, gilt entweder als Bejahung oder Verneinung. Das Subject, von dem etwas bejaht oder verneint wird, ist entweder ein Allgemeines oder Einzelnes oder es ist in Rücksicht seines Umfangs unbestimmt. Endlich die Verbindung zwischen Subject und Prädicat wird auf eine bestimmte Weise bejaht oder verneint: sie gilt als eine solche, die ist oder sein kann oder sein muß, als factische, mögliche, nothwendige.

2. Jedes Urtheil ist in Rücksicht auf die ausgesagte Beschaffenheit entweder Bejahung oder Verneinung, positiv oder negativ (κατάφασις, ἀπόφασις), in Rücksicht auf das Subject entweder universell oder singular oder unbestimmt (καθόλου, καθ' ἕκαστον oder ἐν μέρει, oder ἀδιόριστον), in Rücksicht auf die Art der Verbindung zwischen Subject und Prädicat ein Urtheil entweder der Thatsächlichkeit oder Möglichkeit oder Nothwendigkeit (πρότασις τοῦ ὑπάρχειν, τοῦ ἐνδέχεθαι ὑπάρχειν, τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν).

3. Wird statt der Verbindung der Begriffe nur der Begriff selbst verneint, so tritt durch eine solche Verneinung an die Stelle des bestimmten Begriffs die unbegrenzte Möglichkeit aller andern d. h. der unbestimmte Begriff, das ὄνομα oder ῥῆμα ἀόριστον. (Aus dieser aristotelischen Bestimmung hat man später das unendliche Urtheil gemacht als Nebenart des bejahenden und verneinenden.)

Zuſatz 1. Bejahung und Verneinung hat man die Qualität des Urtheils genannt; Allgemeinheit und Beſonderheit die Quantität; Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit die Modalität. Dieſe Unterſchiede verhalten ſich zum Urtheil nicht als Arten, ſondern als Merkmale. Jedes Urtheil hat ſeine beſtimmte Qualität, Quantität, Modalität. Innerhalb ſeiner beſtimmten Modalität iſt jedes Urtheil entweder allgemein oder particular, innerhalb dieſer Quantität entweder bejahend oder verneinend. Alſo iſt innerhalb ſeiner beſtimmten Modalität jedes Urtheil entweder allgemein bejahend oder allgemein verneinend, oder particular bejahend oder particular verneinend.

Zuſatz 2. Ariſtoteles unterſcheidet das particulare Urtheil nicht als Nebenart neben dem allgemeinen und einzelnen. Dieſe Unterſcheidung trifft Theophraſt.

Die Eintheilung der Urtheile in allgemein bejahende und verneinende, particular bejahende und verneinende (ſpäter bezeichnet durch die Vocale a, e, i, o) findet ſich zuerſt bei Appulejus (de dogmate Platonis, lib. III).*)

§. 27.

Entgegenſetzung der Urtheile.

Jedes Urtheil behauptet eine Begriffsverbindung entweder bejahend oder verneinend. Daſſelbe kann in derſelben Rückſicht nicht zugleich bejaht und verneint werden. Urtheile alſo, welche daſſelbe bejahen und verneinen, bilden eine Entgegenſetzung (ἀντίθεσις).

1. Die logiſche Entgegenſetzung iſt eine doppelte. Jeder Bejahung liegt eine zweifache Art der Verneinung gegenüber. Die Bejahung wird aufgehoben, indem von demſelben Subject daſſelbe Prädicat bloß verneint oder indem von demſelben Sub-

*) S. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande I. S. 582.

ject das entgegengesetzte Prädicat bejaht wird. (Im ersten Fall liegt z. B. dem Prädicat weiß gegenüber nichtweiß, im zweiten schwarz.) Die erste Art der Entgegensetzung ist Widerspruch (ἀντίφασις), die zweite Widerstreit (ἐναντίωσις). Widersprechende Urtheile sind contradictorisch, widerstreitende conträr entgegengesetzt (ἀντιφατικῶς und ἐναντίως ἀντικείμενα).

Das contradictorische Gegentheil setzt alle mögliche Prädicate außer dem bejahten, das conträre setzt nicht alle mögliche Prädicate, sondern nur dasjenige, welches dem bejahten innerhalb derselben Gattung grade entgegensteht. Daher giebt es zwischen contradictorischen Gegentheilen nichts Drittes, wohl aber zwischen conträren. Dort giebt es kein sowohl-alsauch, kein weder-noch; hier giebt es kein sowohl-alsauch, wohl aber ein weder-noch. Daher können contradictorische Urtheile weder beide wahr noch beide falsch, dagegen conträre zwar nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein.

2. Nun kann in einem Urtheil dieselbe Begriffsverbindung allgemein bejaht oder verneint, particular bejaht oder verneint werden. Der allgemeinen Bejahung liegt gegenüber die allgemeine und particulare Verneinung; der allgemeinen Verneinung liegt gegenüber die (allgemeine und) particulare Bejahung; der particularen Bejahung liegt gegenüber die particulare Verneinung. Man hat die letzte Entgegensetzung subconträr genannt. Aristoteles hat Recht, sie nicht als logische gelten zu lassen. Denn wenn dasselbe Prädicat von einigen Subjecten bejaht, von einigen verneint wird, so sind die Subjecte in beiden Fällen nicht dieselben; es findet darum logisch genommen gar kein Gegensatz statt, solche subconträre Gegensätze können deshalb beide wahr sein, sind also gar nicht conträr. So hat die logische Entgegensetzung diese drei Fälle: allgemeine Bejahung und allgemeine Verneinung, allgemeine Bejahung und particulare Verneinung, allge-

meine Verneinung und particulare Bejahung (alle — keiner, alle — nicht alle, keiner — einige). Von dieſen drei Fällen iſt der erſte conträr, die beiden anderen contradictoriſch.

Zuſatz. Die Bezeichnung des ſubconträren Gegenſatzes (ὑπεναντιον) findet ſich zuerſt bei Alexander Aphrodiſienſis, dem bedeutendſten unter den ſpäteren Commentatoren des Ariſtoteles.

§. 28.
Umkehrung der Urtheile.

Jedes Urtheil bezeichnet ein Begriffsverhältniß. Jedes Verhältniß iſt zweiſeitig. Kommt das Prädicat dem Subject zu, ſo muß auch das Subject dem Prädicat zukommen, d. h. Subject und Prädicat müſſen ihre Stellen tauſchen können oder das Urtheil muß ſich umkehren laſſen (conversio, ἀναστροφή).

Setzen wir, daß ein Subject entweder ſeinem ganzen Umfange nach oder zum Theil unter dem Prädicat begriffen iſt, ſo muß das Prädicat in beiden Fällen zum Theil auch unter dem Subject begriffen ſein, und in dieſem Sinne iſt die Umkehrung des Urtheils möglich. Setzen wir, daß ein Subject entweder ſeinem ganzen Umfange nach oder zum Theil unter das Prädicat nicht fällt, ſo wird im erſten Fall auch das Prädicat das Subject von ſich ausſchließen, im anderen dagegen bleibt es ungewiß, wie ſich das Prädicat zum Subject verhält (ob es ganz oder nur theilweiſe darunter begriffen iſt).

Die logiſche Umkehrung hat demnach drei Fälle: die beiden bejahenden und das allgemein verneinende Urtheil. Die allgemeine Bejahung giebt in der Umkehrung eine particulare Bejahung (das Urtheil verändert ſeine Quantität), in den beiden anderen Fällen bleibt die Quantität dieſelbe. Die erſte Art der Umkehrung hat man conversio simplex (s), die zweite conversio per accidens (p) genannt.

Zuſatz. 1. Aus der Umkehrung ergiebt ſich von ſelbſt die Möglichkeit der entgegengeſetzten Umkehrung (Contrapoſition). Das Prädicat wird verwandelt in ſein contradictoriſches Gegentheil; ſtatt der Bejahung des Prädicats in Rückſicht irgend eines Subjects wird von demſelben Subject das contradictoriſche Gegentheil jenes Prädicats verneint, und jetzt wird das Urtheil umgekehrt. Die Urtheile werden erſt durch Contradiction in die entgegengeſetzte Qualität verwandelt und dann umgekehrt.

(Man nehme z. B. die Sätze: alle Erkenntniſſe ſind Urtheile, durch Umkehrung: einige Urtheile ſind Erkenntniſſe. Einige Anſchauungen ſind reine Vernunftformen, durch Umkehrung: einige Vernunftformen ſind Anſchauungen. Nichts Ueberſinnliches iſt erkennbar, durch Umkehrung: nichts Erkennbares iſt überſinnlich. Alle Größen ſind anſchaulich, durch Contrapoſition: Was nicht anſchaulich iſt, iſt keine Größe.)

Zuſatz. 2. Die Unterſcheidung der Umkehrung und entgegengeſetzten Umkehrung (ἀναστροφή und ἀντιστροφή) findet ſich zuerſt bei Galenus. Die Umkehrung „particulariter" (ſpäter als conv. per accidens bezeichnet) nennt als ſolche zuerſt Appuleius. (Vergl. Prantl, Geſchichte d. Log. im Abendlande Bd. I.)

§. 29.

Entgegenſetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß.

Durch Entgegenſetzung und Umkehrung läßt ſich ein Urtheil in Rückſicht ſeiner Form verändern. Der Begriffsinhalt bleibt derſelbe. Die ſo gebildeten Urtheile ſind dem erſten entweder vollkommen gleich oder unmittelbar mit demſelben gegeben. In beiden Fällen folgen ſie ohne weiteres aus dem vorhandenen Urtheil: ſolche Folgerungen ſind unmittelbare Schlüſſe.

Es iſt vollkommen gleich, ob ich von einem Subject das Prädicat A bejahe oder Nicht-A verneine. Es iſt vollkommen

gleich, ob ich A verneine oder Nicht-A bejahe. Es iſt vollkommen gleich, ob ich von dem Subjecte A das Prädicat B, oder von dem Subjecte B das Prädicat A verneine. Solche Urtheile ſind identiſch, ſie bilden logiſche Gleichungen (iſodynamiſche oder äquipollente Urtheile).

Was von Allen gilt, gilt auch ſelbſtverſtändlich von Einigen. Was von Keinem gilt, darf auch nicht von Einigen gelten. Was von Einigen nicht gilt, darf auch nicht von Allen gelten. (Schluß ad subalternatam und ad subalternantem.)

Aus der Bejahung folgt unmittelbar die Verneinung des contradictoriſchen, alſo auch die des conträren Gegentheils. (Schluß ad contradictoriam und ad contrariam.)

Ebenſo gilt von jedem Urtheil unmittelbar der Schluß auf das umgekehrte und contraponirte Urtheil, ſo weit die Umkehrung möglich iſt.

Zuſatz. Die Bezeichnung der *ἰσοδυναμία* in Betreff der Urtheile findet ſich zuerſt bei Galenus, die Ueberſetzung durch aequipollentia zum erſtenmal bei Appulejus. Die Unterſcheidung der Urtheile (a, e, i, o) in contradictoriſch, conträr, ſubconträr entgegengeſetzte und ſubalternirte bei den ſpäteren Commentatoren unter der Bezeichnung: *ἀντιφατικαί, ἐνάντιαι, ὑπενάντιαι* und *ὑπάλληλαι*. (Vergl. Prantl, Geſch. d. Log. im Abendlande I.)

§. 30.

Der wirkliche Schluß. Syllogismus.

Das Erkenntnißurtheil iſt ſeiner Form nach apodiktiſch, es giebt die nothwendige Begriffsbeſtimmung, die im Weſen der Sache begründete. Die Erkenntniß fordert das begründete Urtheil, dieſes ſetzt voraus das begründende. Offenbar muß das begründete Urtheil ein anderes ſein als das begründende. Die

Erkenntniß verlangt einen ſolchen Fortgang von einem zum andern.

1. Aus einem einzigen Urtheil kann immer nur ein mit dieſem dem Inhalte nach identiſches d. h. ein äquipollentes folgen (ſ. vor. §.). Ein Urtheil für ſich allein kann niemals ein von ihm verſchiedenes begründen. Das begründende Urtheil kann mithin nicht bloß eines ſein. Alſo iſt das begründete Urtheil ein ſolches, das aus anderen Urtheilen nothwendig folgt. Ein ſolches Folgeurtheil iſt ein wirklicher Schluß. Das wirkliche Erkennen iſt nur in dieſer Form möglich.

Schluß iſt daher eine Rede, in der aus gegebenen Urtheilen ein davon verſchiedenes nothwendig folgt, und zwar bloß aus den gegebenen Urtheilen ohne jede weitere Beſtimmung (*τῷ ταῦτα εἶναι = τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν = τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον*). Die begründenden Urtheile ſind die Prämiſſen (*προτάσεις*), das begründete iſt die Concluſion (*συμπέρασμα*); der Schluß, an deſſen Bedingungen nichts fehlt, iſt vollſtändig (*τέλειος*). Die Vorderſätze verhalten ſich zum Schlußſatz, wie die Anlage zur Entwicklung, wie der Stoff zur Form.

2. Sind die gegebenen Urtheile begrifflich ganz verſchieden, ſo können ſie nicht gemeinſchaftlich ein neues Urtheil erzeugen, ſo läßt ſich aus ihnen nichts ſchließen. Alſo müſſen ſie einen Begriff gemeinſchaftlich haben. Dazu ſind nicht mehr als zwei Prämiſſen nöthig. Mithin fordert der Schluß, an deſſen Bedingungen weder etwas fehlt noch etwas zu viel iſt, zwei Vorderſätze, die einen Begriff gemeinſchaftlich haben, d. h. er fordert drei Begriffe. Der Schluß iſt demnach ein Urtheil, in welchem zwei Begriffe durch einen dritten verknüpft ſind. Der Schluß unterſcheidet ſich vom Urtheil durch den Mittelbegriff (z. B. die Tugend iſt lehrbar, die Tugend iſt als Wiſſenſchaft lehrbar).

3. Alſo beſteht der Schluß, in ſeine Elemente aufgelöſt, aus drei Begriffen (ὅροι = termini). Von dieſen Begriffen iſt einer der mittlere (μέσος, τὸ μέσον), die beiden anderen die äußeren oder die Extreme (τὰ ἄκρα). Von den beiden Extremen iſt der eine (dem Mittelbegriff) übergeordnet, der andere untergeordnet. Jener heißt der Oberbegriff, dieſer der Unterbegriff (μείζων und ἐλάττων, auch τὸ μεῖζον und τὸ ἔλαττον oder ἔσχατον, major und minor). Die Prämiſſe mit dem Oberbegriff heißt der Oberſatz, die andere der Unterſatz. So die Schulſprache der Syllogiſtik.

4. Der Schluß iſt mittelbare Unterordnung. Der Mittelbegriff begreift das Subject unter ſich und iſt ſelbſt unter dem Prädicate begriffen. Die Begriffe, welche den Schluß bilden, verhalten ſich alſo wie der niedere, mittlere, höhere, wie Unterart, Art, Gattung, wie das Einzelne, Beſondere, Allgemeine. Im Schluß wird das Subject beſtimmt durch das Prädicat des Prädicats.

Hieraus erhellt das einfache und oberſte Schlußgeſetz: was vom Prädicat gilt, das gilt auch vom Subject d. h. von Allem, das unter dem Prädicat begriffen iſt; was vom Prädicat nicht gilt, das gilt auch nicht vom Subject d. h. von keinem, was unter dem Prädicat begriffen iſt (κατὰ παντός und κατὰ μηδενός = dictum de omni et nullo = nota notae est nota rei ipsius; quod repugnat notae, repugnat rei ipsi). Dieſer Satz iſt das Princip alles ſyllogiſtiſchen Denkens.

§. 31.

Die Schlußfiguren.

Der Mittelbegriff macht die Schlußform. Das Verhältniß des Mittelbegriffs zu den beiden anderen beſtimmt die möglichen

Schlußformen oder Figuren (σχήματα). So viele Verhältniſſe möglich ſind, ſo viele Schlußfiguren.

1. Dieſer Verhältniſſe giebt es drei. Entweder iſt der Mittelbegriff dem einen der beiden Extreme übergeordnet und dem anderen untergeordnet, oder er iſt beiden übergeordnet, oder beiden untergeordnet. Der Mittelbegriff iſt im erſten Fall Subject des Oberbegriffs und Prädicat des Unterbegriffs, im zweiten Fall das Prädicat beider, im dritten das Subject beider. Oder da ſich die Begriffe verhalten, wie das Einzelne, Beſondere, Allgemeine, ſo kann der Mittelbegriff dieſe drei logiſchen Werthe und demgemäß die entſprechenden Stellungen haben. Daher die drei Figuren. In der erſten iſt der Mittelbegriff das Beſondere, in der zweiten das Allgemeine, in der dritten das Einzelne.

2. So beſtimmen ſich die ariſtoteliſchen Schlußfiguren:

A. In der erſten Figur iſt der Mittelbegriff was er ſein ſoll, die wirkliche Mitte, das Bindeglied der beiden anderen. Hier erfüllt er ſeinen Zweck vollkommen: er vermittelt die beiden Extreme. Seine Stellung ſtimmt überein mit ſeiner Function. Es wird geſchloſſen nach dem dictum de omni et nullo, alſo ſowohl bejahend als verneinend, ſowohl allgemein als particular.

Die ariſtoteliſche Formel heißt: *τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖται.*

B. In der zweiten Figur iſt der Mittelbegriff das gemeinſchaftliche Prädicat. Wenn zwei Begriffe daſſelbe Prädicat haben, was folgt für die beiden Begriffe? Daß ſie ſich ausſchließen, wenn daſſelbe Prädicat dem einen ganz, dem andern gar nicht zukömmt. In dieſer Figur kann daher nur verneinend geſchloſſen werden, ſowohl allgemein als particular.

Die ariſtoteliſche Formel lautet: *τὸ αὐτὸ τῷ μὲν παντί, τῷ δὲ μηδενὶ ὑπάρχει ἢ ἑκατέρῳ παντὶ ἢ μηδενί.*

C. In der dritten Figur iſt der Mittelbegriff das gemeinſchaftliche Subject. Wenn zwei Begriffe demſelben Subject zukommen, was folgt für die beiden Begriffe? Daß ſie einen Theil gemeinſam haben, daß alſo der eine Begriff zum Theil unter den anderen fällt. In dieſer Figur kann daher nur particular geſchloſſen werden, entweder bejahend oder verneinend, je nachdem die Prämiſſen ſind.

Die Formel heißt: *μέσον δ' ἐν αὐτῷ λέγω καθ' οὗ ἄμφω τὰ κατηγορούμενα.*

Zuſatz. In dem Typus der erſten Figur laſſen ſich zwei Formen unterſcheiden. Der Mittelbegriff iſt im Oberſatz Subject und im Unterſatz Prädicat oder er iſt im Oberſatz Prädicat und im Unterſatz Subject. Die erſte Form iſt die ariſtoteliſche. Die zweite hat Galenus den drei Schlußfiguren als vierte hinzugefügt. (S. folgd. §. Zuſ. 2.) *)

§. 32.

Die Schlußarten oder Schlußmodi.

Das Gebiet der Syllogiſtik erweitert ſich. Aus dem Begriff des Schluſſes folgen die Schlußfiguren. Aus den Schlußfiguren folgen die Schlußmodi. Die Schlußfigur wird beſtimmt lediglich durch die Stellung des Mittelbegriffs, durch ſein Verhältniß zu den beiden anderen Begriffen, ganz abgeſehen von der Art dieſes Verhältniſſes, d. h. ganz abgeſehen von der Qualität und Quantität der Prämiſſen. Je nachdem die letzteren

*) So berichtet Johannes Italus ein byzantiniſcher Schriftſteller in ſeinen *διάφορα ζητήματα* und Averroes in den Prior. Resul. Vgl. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande Bd. II. S. 295 Anm. 112 und S. 380.

bejahend oder verneinend, allgemein oder particular ſind, wird ſich der Schlußſatz modificiren. Daher die Schlußmodi innerhalb der Figuren.

1. In der erſten Figur läßt ſich nach Art der Prämiſſen allgemein bejahend und verneinend, particular bejahend und verneinend ſchließen. Der Oberſatz kann nur allgemein, der Unterſatz nur bejahend ſein, denn das Princip heißt: was von einem Begriff (Prädicat) ganz entweder gilt oder nicht gilt, das muß von Allem, das unter jenen Begriff fällt (Subject), im erſten Falle bejaht, im zweiten verneint werden. (S. §. 30. Nr. 4). Es giebt alſo in der erſten Figur dieſe vier Modi: aaa, eae, aii, eio (in der Schulſprache der mittelalterlichen Logik: barbara, celarent, darii, ferio).

2. In der zweiten Figur wird nur verneinend geſchloſſen entweder allgemein oder particular. Der Schlußſatz hat nur dieſe beiden Fälle (e und o). Aber jeder der beiden Fälle hat zwei Möglichkeiten. Der Mittelbegriff wird von dem einen Begriff ganz bejaht und von dem anderen ganz verneint, alſo entweder ae oder ea, in beiden Fällen iſt der Schlußſatz allgemein verneinend (aee, eae = camestres, cesare). Oder der Mittelbegriff wird von dem einen der beiden Extreme theilweiſe entweder bejaht oder verneint. Dieſes Extrem kann nur der Unterbegriff ſein. Im erſten Fall muß er vom Oberbegriff ganz verneint (ei), im andern ganz bejaht (ao) werden (alſo eio, aoo = festino, baroco).

3. In der dritten Figur wird nur particular geſchloſſen entweder bejahend oder verneinend. Der Schlußſatz hat nur dieſe beiden Fälle (i und o). Aber jeder dieſer Fälle hat drei Möglichkeiten.

Der Mittelbegriff fällt unter zwei Prädicate entweder ganz (aa) oder theilweiſe. Er fällt theilweiſe entweder unter den Oberbegriff oder unter den Unterbegriff (ia und ai). In allen

drei Fällen iſt der Schlußſatz particular bejahend (aai, iai, aii = darapti, disamis, datisi).

Der Mittelbegriff ſchließt eines der beiden Extreme von ſich aus entweder ganz oder theilweiſe. Dieſes Extrem kann nur der Oberbegriff ſein. Wird der Oberbegriff ganz ausgeſchloſſen, ſo kann der Unterbegriff nicht ausgeſchloſſen werden, er wird als Prädicat des Mittelbegriffs bejaht entweder ganz oder theilweiſe (ea, ei). Wird der Oberbegriff theilweiſe ausgeſchloſſen, ſo bleibt für den Unterbegriff nur die einzige Möglichkeit der allgemeinen Bejahung (oa). In allen drei Fällen iſt der Schlußſatz particular verneinend (eao, eio, oao = felapton, ferison, bocardo).

Dieſe vierzehn Schlußmodi ergeben ſich aus der ariſtoteliſchen Analyſe der drei Schlußfiguren. Sie ſind unter folgenden Bedingungen ſelbſtverſtändlich: 1) in der erſten Figur ſind alle vier Schlußarten möglich, in der zweiten nur die negativen, in der dritten nur die particularen; 2) in der erſten Figur muß ſtets der Oberſatz allgemein, der Unterſatz bejahend ſein, in der zweiten Figur ſtets der Oberſatz allgemein, in der dritten ſtets der Unterſatz bejahend.

Zuſatz 1. Nach einer Angabe des Commentators Alexander hat Theophraſt in der erſten Schlußfigur außer den vier ariſtoteliſchen Schlußweiſen noch fünf andere unterſchieden, in deren Schlußſätzen der Oberbegriff das Subject und der Unterbegriff das Prädicat bildet. Natürlich kann keiner dieſer Schlußſätze eine allgemeine Bejahung ſein. Es bleibt nur die particulare Bejahung und die ſowohl allgemeine als particulare Verneinung (i, e, o). Die particulare Bejahung hat zwei Fälle (aa, ia), die particulare Verneinung ebenfalls (ea, ei), die allgemeine Verneinung hat einen (ae).

Will man dieſe fünf theophraſtiſchen Schlußweiſen, als in welchen der Unterbegriff vom Oberbegriff prädicirt wird, zu einer beſonde-

ren Figur machen, so ergiebt sich die sog. vierte Schlußfigur des Galenus. (S. §. 31. Zus.). Zugleich sind jene fünf theophrastischen Modi der ersten Figur, wenn man sie schlußgerecht einrichtet, die fünf Modi der vierten: bamalip, dimatis, calemes, fesapo, fresison.

Dann würden die Modi der vierten Figur früher gewesen sein, als die Figur selbst, und die galenische Erfindung würde sich darauf zurückführen, daß sie die theophrastischen Schlußweisen in einer besonderen Figur zusammengefaßt hat. In der That wird von einem Commentator bemerkt, daß die galenische Figur auf diesem Wege entstanden sei*).

Zusatz 2. Die Ausdrücke barbara u. s. f. braucht die Schullogik des Mittelalters, und zwar finden sie sich zuerst im dreizehnten Jahrhundert bei Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre, Petrus Hispanus. Die Modi der sog. vierten Figur erscheinen hier noch als (die theophrastischen) Nebenmodi der ersten unter den Namen baralipton, celantes, dabitis, fapesmo, frisesmorum; die anderen, wie oben, nur campestres statt camestres.

Indessen ist die Erfindung selbst nicht auf Seite des lateinischen, sondern des byzantinischen Mittelalters, und hier ist Psellus in seinem Compendium der aristotelischen Logik der Erste gewesen, der solche Memorialformeln eingeführt hat. (S. §. 49.)

Die vier Urtheilsarten werden von Psellus durch die vier Hauptvocale bezeichnet: das allgemein bejahende (πᾶς) durch α, das allgemein verneinende (οὐδέν) durch ε, das particular bejahende (τὶς) durch ι, das particular verneinende (οὐ πᾶς) durch ο.

Die Schlußmodi werden dann durch Worte bezeichnet, die für jede Schlußfigur in Sätze gefügt werden:

1. γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός (Buchstaben schrieb mit dem Griffel der Gelehrte); die fünf theophrastischen Modi:

*) Vergl. darüber ausführlich Prantl, namentlich in Beziehung auf die von Minoides Minas herausgegebene pseudogalenische Schrift εἰσαγωγὴ διαλεκτική. Gesch. d. Logik im Abendlande I. S. 574.

γράμμασιν ἔταξε Χάρισι πάρθενος ἱερόν (durch Buchſtaben errichtete den Grazien eine Jungfrau ein Weihgeſchenk).

2. ἔγραψε Κάτεχε μέτριον ἄχολον (ſie ſchrieb: ertrage einen gemäßigten Mann, welcher ohne Zorn iſt).

3. ἅπασι οθεναρὸς ἰσάκις ἀσπίδι ὁμαλὸς φέριστος. (In Allem iſt der Starke, welcher in gleichem Maße einem Schilde vergleichbar iſt, der tüchtigſte.)*)

§. 33.

Unmögliche Schlüſſe.

(Indirecte Ableitung der Schlußmodi.)

Der Schluß fordert zwei Prämiſſen, die einen Begriff gemeinſchaftlich haben; er fordert zwei Begriffe, die in einem dritten Begriff ſo zuſammentreffen, daß ſie ſich verbinden oder trennen. Wenn ein ſolches Zuſammentreffen nicht ſtattfindet, ſo werden auch die beiden Begriffe nicht vermittelt, ſo giebt es keinen Schluß.

1. Wenn zwei Begriffe ſich zu einem dritten Begriffe ſo verhalten, daß ſie ihn (ganz oder theilweiſe) ausſchließen, ſo folgt für ihr gegenſeitiges Verhältniß nichts. Wenn zwei Begriffe ſich zu einem dritten Begriff ſo verhalten, daß jeder nur theilweiſe mit ihm verknüpft iſt, ſo läßt ſich ebenſo wenig auf ihr gegenſeitiges Verhältniß ein beſtimmter Schluß machen. Im erſten Fall ſind beide Prämiſſen negativ (ee, eo, oe, oo), im zweiten ſind beide particular (ii, io, oi, oo); in beiden iſt der Schluß unmöglich.

2. Es darf mithin nur eine Prämiſſe verneinend und ebenſo nur eine particular ſein. Natürlich iſt der Schlußſatz im erſten Fall negativ, im zweiten particulär, er folgt allemal der ſchwächeren Prämiſſe (conclusio sequitur partem debiliorem).

*) Vergl. damit durchgängig Prantl, Geſch. d. Logik im Abendlande Bd. II Abſchnitt XV.

Wenn beide Prämissen die eine negativ, die andere particular ist, so muß selbstverständlich jene allgemein, diese bejahend sein (ei, ie); aber von diesen beiden Formen ist die Verbindung ie begreiflicherweise unmöglich, denn die beiden ersten Figuren verbieten den particular (bejahenden) Obersatz, die dritte den (allgemein) verneinenden Untersatz. Es bleibt also nur die Form ei.

3. Hieraus erhellen folgende negative Schlußgesetze:

A. Aus negativen Prämissen folgt nichts (e mere negativis nil sequitur).

B. Aus particularen Prämissen folgt nichts (e mere particularibus nil sequitur).

C. Aus einer negativen und einer particularen Prämisse folgt nichts, wenn die particular bejahende den Obersatz bildet.

Zusatz. In dem vorigen §. sind die Schlußmodi aus den logischen Bedingungen der einzelnen Figuren direct abgeleitet worden. Jetzt können sie indirect abgeleitet werden, wenn man von den arithmetisch möglichen Combinationen die syllogistisch unmöglichen abzieht.

Jeder Obersatz hat die vier Fälle a, e, i, o. Eben dieselben Fälle hat jeder Untersatz. Mithin scheinen in jeder Figur sechszehn verschiedene Combinationen möglich.

Syllogistisch unmöglich sind die Formen ee, eo, oe, ii, io, oi, oo, ie.

Also bleiben als syllogistische Möglichkeiten im Allgemeinen die Formen aa, ae, ai, ao, ea, ei, ia, oa. Aber diese Möglichkeiten werden durch die logischen Bedingungen der einzelnen Figuren eingeschränkt und vermindert.

1. Die erste Figur fordert stets den allgemeinen Obersatz, verwirft also die Formen ia und oa; sie fordert stets den bejahenden Untersatz, verwirft also die Formen ae, ao. Mithin bleiben die vier Fälle aa, ai, ea, ei.

2. Die zweite Figur fordert eine verneinende Prämiſſe, verwirft alſo aa, ai, ia; ſie fordert einen allgemeinen Oberſatz, verwirft alſo oa. Mithin bleiben die vier Fälle ae, ao, ea, ei.

3. Die dritte Figur fordert einen bejahenden Unterſatz, verwirft alſo ae, ao. Mithin bleiben die ſechs Fälle aa, ai, ea, ei, ia, oa.

4. Die vierte Figur erlaubt keine particular verneinende Prämiſſe, verwirft alſo ao und oa, ſie iſt unmöglich in der Form ai. Mithin bleiben die fünf Fälle aa, ae, ea, ei, ia.

§. 34.

Die erſte Figur als Erkenntnißform.

Alle wirkliche Erkenntniß iſt poſitiv und allgemein. Sie fordert deshalb ein begründetes Urtheil, welches poſitiv und univerſell iſt d. h. einen allgemein bejahenden Schlußſatz. Ein ſolcher Schlußſatz iſt nur möglich in der erſten Figur (in der Form barbara). Darum iſt dieſe Figur der eigentliche Erkenntnißſchluß, der philoſophiſche oder wiſſenſchaftliche im Unterſchiede von den andern.

Zuſatz. Die erſte Figur iſt allein die poſitiv beweiſende, die zweite nur die negativ beweiſende oder widerlegende, die dritte vergleicht ſich mit dem Erfahrungs- oder Inductionsſchluß.

Herbart nennt die erſte Figur den Schluß der Subſumtion, die zweite den der Oppoſition, die dritte den der Subſtitution.

§. 35.

Die erſte Figur als ſyllogiſtiſche Grundform. Die Reduction.

In der erſten Figur allein hat der Mittelbegriff ſeine natürliche Stellung: die Mitte der beiden andern. Dieſer Typus bildet die Grundform alles Schließens; die Modi der erſten Figur

liegen in der That den übrigen Schlußarten zu Grunde und dieſe laſſen ſich ſämmtlich auf jene zurückführen. Wird in der zweiten Figur der Oberſatz, in der dritten der Unterſatz umgekehrt, ſo rückt der Mittelbegriff in ſeine natürliche Stellung und die erſte Figur kommt zum Vorſchein. Die Reduction geſchieht in beiden Fällen durch Umkehrung einer Prämiſſe. Daher hängt bei Ariſtoteles die Lehre von der Umkehrung der Urtheile mit der Syllogiſtik genau zuſammen.

Wo ſich die Reduction nicht durch Umkehrung einer Prämiſſe (wie in den Fällen baroco und bocardo) oder nicht allein dadurch (wie in den Fällen camestres und disamis) bewirken läßt, geſchieht ſie entweder durch Umkehrung des Schluſſes (conversio syllogismi) oder durch den Tauſch der Prämiſſen (mutatio).

Zuſatz 1. Alle Schlußmodi gehen auf die erſte Figur zurück und haben durch dieſe ihre ſyllogiſtiſche Geltung. Die Zurückführung geſchieht entweder ſtillſchweigend oder ausdrücklich. Da nun zu dieſer Reduction Umkehrungen u. ſ. f. nöthig ſind, ſo gehören mehr als zwei Prämiſſen dazu, um die andern Figuren in die normale Form zu bringen. Deshalb meinte Kant, daß nur die erſte Figur ächt, die übrigen unächt und gemiſcht ſeien. Aus dieſem Grunde ſchrieb er die Schrift „über die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren". *)

Zuſatz 2. Aus der Reductionstheorie erklären ſich die Namen der Schlußmodi cesare, camestres, baroco u. ſ. f. Die Conſonanten ſind zugleich Reductionszeichen. Die einfache Umkehrung der Prämiſſe iſt bezeichnet durch s, die veränderte (conv. per accid.) durch p, die Umkehrung des Schluſſes (conv. syll.) durch c, der Tauſch der Prämiſſen durch m.

---

*) Vgl. meine Geſchichte der neueren Philoſophie Bd. III. Buch I. Cap. V. S. 161 flg.

Man nehme z. B. die Formen cesare, camestres, baroco.

Der Schluß eae in der zweiten Figur ſei folgender: Keine empiriſche Erkenntniß iſt allgemein, die mathematiſchen Sätze ſind allgemein, alſo ſind die mathematiſchen Sätze nicht empiriſch. Durch Umkehrung des Oberſatzes: Keine allgemeine Erkenntniß iſt empiriſch, die mathematiſchen Sätze ſind allgemein, alſo ſind ſie nicht empiriſch. Das iſt ein Schluß der erſten Figur in celarent. Alſo wird der Schluß eae II durch einfache Umkehrung des Oberſatzes (s) auf celarent zurückgeführt: daher cesare.

Es ſei der Schluß aee II: alle Anſchauungen ſind extenſive Größen, kein Atom iſt extenſive Größe, alſo iſt kein Atom Anſchauung. Die Umkehrung des Oberſatzes würde in dieſem Fall eine particulare Bejahung ſein. Ein particularer Oberſatz iſt hier nicht zuläſſig, alſo die Umkehrung nicht möglich. Alſo tauſche man die Prämiſſen: Kein Atom iſt extenſive Größe, alle Anſchauungen ſind extenſive Größen. Jetzt läßt ſich der Oberſatz einfach umkehren: Keine extenſive Größe iſt Atom, alle Anſchauungen ſind extenſive Größen, alſo keine Anſchauung Atom. Durch einfache Umkehrung des Schlußſatzes: alſo kein Atom Anſchauung.

So hat man folgende Metamorphoſen: Alle Anſchauungen extenſive Größen, kein Atom extenſive Größe, alſo kein Atom Anſchauung (aee II) = kein Atom extenſive Größe, alle Anſchauungen extenſive Größen, keine Anſchauung Atom (eae II) = keine extenſive Größe Atom, alle Anſchauungen extenſive Größen, keine Anſchauung Atom = kein Atom Anſchauung (eae I = celarent). Alſo aee II = celarent durch Tauſch der Prämiſſen (m), einfache Umkehrung des Oberſatzes (s), einfache Umkehrung des Schlußſatzes (s): daher camestres.

Es ſei in der II Fig. der Schluß aoo: z. B. der leſſing'ſche Schluß: Alles Plaſtiſche iſt formſchön, einige körperliche Erſcheinungen ſind nicht formſchön, einige körperliche Erſcheinungen ſind nicht plaſtiſch. Der Oberſatz iſt allgemein bejahend, alſo in dieſem Fall nicht umkehrbar. Der Unterſatz iſt particular verneinend, alſo

überhaupt nicht umkehrbar. Mithin läßt ſich hier die Umkehrung nicht anwenden. Ebenſowenig der Umtauſch, denn der Oberſatz muß allgemein ſein. Wie alſo iſt die Zurückführung möglich? Direct iſt ſie nicht möglich; alſo indirect, durch die Unmöglichkeit des Gegenſchluſſes. Man ſetze das contradictoriſche Gegentheil des Schlußſatzes: alle körperliche Erſcheinungen ſind plaſtiſch. Dieſer Satz als zweite Prämiſſe giebt folgenden Schluß: Alles Plaſtiſche iſt formſchön, alle körperliche Erſcheinungen plaſtiſch, alſo alle körperliche Erſcheinungen formſchön. Das iſt ein Schluß aaa I = barbara. Dieſer Schluß iſt unmöglich, alſo ſein Gegentheil nothwendig. Der gegentheilige Schluß iſt aoo II. Mithin wird aoo II durch Umkehrung des Schluſſes (c) verwandelt in einen Schluß aaa I (barbara), der ſein contradictoriſches Gegentheil iſt, aus deſſen Verneinung von ſelbſt ſeine Bejahung folgt, daher aoo II = baroco.

§. 36.

Der richtige Schluß.

Der Cirkel. Die Umkehrung. Der Unmöglichkeitsſchluß.

Der Schlußſatz folgt aus den Prämiſſen. Wenn die Prämiſſen wahr ſind, muß auch der Schlußſatz wahr ſein. Wenn der Schlußſatz wahr iſt, ſo muß aus ihm in Verbindung mit einer Prämiſſe die andere Prämiſſe folgen; ſo muß aus dem contradictoriſchen Gegentheil des Schlußſatzes in Verbindung mit einer Prämiſſe das contradictoriſche Gegentheil der andern folgen; ſo muß aus dem Gegentheil des Schlußſatzes etwas Unmögliches folgen.

1. Aus dem Schlußſatz in Verbindung mit einer der beiden Prämiſſen folgt die andre. Der Schlußſatz wird durch die Prämiſſen, dieſe werden durch den Schlußſatz bewieſen. Beide beweiſen ſich gegenſeitig. Das iſt der Cirkelbeweis (τὸ ἐν

κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι = probatio circularis oder reciproca). Der Cirkelſchluß fordert die Umkehrung der mit dem Schlußſatz verbundenen Prämiſſe. Von dieſer Umkehrbarkeit hängt ſeine Möglichkeit ab. Wo dieſe Umkehrung nicht möglich iſt oder durch dieſelbe die ſyllogiſtiſchen Bedingungen völlig aufgehoben werden, giebt es keinen Cirkelſchluß.

2. Aus dem contradictoriſchen Gegentheil des Schlußſatzes in Verbindung mit einer Prämiſſe folgt das contradictoriſche Gegentheil der andern und zwar in jedem Schlußmodus (τὸ ἀντιστρέφειν συλλογισμόν, conversio syllogismi, ſ. §. 35. Zuſ. 2).

3. Aus dem contradictoriſchen Gegentheil des wahren Schlußſatzes folgt etwas Falſches. Der Schlußſatz wird bewieſen durch die Unmöglichkeit des Gegentheils (ὁ διὰ ἀδυνάτου συλλογισμός = deductio ad impossibile oder ad absurdum, der ſpäter ſogenannte apagogiſche Beweis).

Zuſatz. Beiſpiel des Cirkelſchluſſes ſei der leſſing'ſche Schluß (eae II): Alles Plaſtiſche iſt formſchön, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht formſchön, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht plaſtiſch. Der Schlußſatz als Prämiſſe: alles Plaſtiſche iſt formſchön, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht plaſtiſch. Dieſe Prämiſſen ſind nur dann ſchlußfähig, wenn die erſte umkehrbar iſt: Alles Formſchöne iſt plaſtiſch, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht plaſtiſch, alſo iſt dieſer Ausdruck nicht formſchön (hier iſt Schlußſatz, was in dem gegebenen Schluß Prämiſſe war).

Als Beiſpiel zu 2 des §. gelte das in §. 35. Zuſ. 2 angeführte.

Als Beiſpiel des Schluſſes durch die Unmöglichkeit des Gegentheils der kantiſche Beweis: Alle Erfahrungsobjecte ſind durch Wahrnehmung gegeben, der Raum iſt nicht durch Wahrnehmung gegeben, alſo iſt der Raum kein Erfahrungsobject. Setze das Gegentheil:

der Raum sei ein Erfahrungsobject, so wären die geometrischen Wahrheiten Erfahrungssätze, sie wären als solche nicht nothwendig und allgemein; die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft wäre aufgehoben, was unmöglich ist.

§. 37.

Der falsche Schluß.

Petitio Principii. Non propter hoc. Proton Pseudos. Paralogismus. Apate. Der dialektische Schluß: Epicheirem. Apagoge.

Der Schluß ist falsch, wenn die Prämissen nicht wahr sind. Hier unterscheiden wir drei Fälle zunehmender Unwahrheit in den Prämissen. Die Prämissen (oder eine derselben) sind nicht bewiesen; sie sind nicht bloß unbewiesen, sondern falsch; sie sind nicht bloß falsch, sondern geradezu unmöglich.

1. Im ersten Fall ist der Schluß wenn nicht falsch doch mangelhaft. Die Prämisse ist nicht bewiesen. Der Beweisgrund des Schlußsatzes steht nicht fest. Der Schlußsatz selbst ist nicht wahrhaft begründet. Der Beweisgrund gilt nur angenommener (erschlichener) Weise. Seine Geltung ist nicht bewiesen, sondern bloß gefordert (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι = petitio principii).

2. Die Prämisse ist falsch. Hier ist ein doppelter Fall möglich: entweder der Schlußsatz ist richtig trotz der falschen Prämisse, oder er ist falsch wegen der falschen Prämisse. Im ersten Fall liegt der Grund seiner Geltung nicht in den Prämissen (τὸ μὴ παρὰ τοῦτο συμβαίνειν = non propter hoc), im zweiten liegt in den Prämissen der Grund des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος).

3. Die Prämissen sind unmöglich; sie sind in Wahrheit gar keine Prämissen, weil ihnen der gemeinschaftliche Begriff fehlt; sie sind schlußunfähig, weil sie in der That nicht drei,

sondern vier Begriffe haben; was sie gemeinschaftlich haben, ist nicht ein Begriff, sondern ein Wort, in dem sich verschiedene Begriffe verbergen. So entsteht ein Sophisma, ein Fehlschluß (παραλογισμός). Der Grund der Unmöglichkeit liegt darin, daß die beiden Prämissen nicht drei, sondern vier Begriffe haben (quaternio terminorum). Der Schein der Möglichkeit liegt im Wort, in der Redefigur, in der rhetorischen Form (sophisma figurae dictionis).

4. Alles Wissen geschieht durch Schlüsse, alles falsche Wissen durch falsche Schlüsse. Im falschen Wissen besteht der Irrthum. Unsere Irrthümer lassen sich in falsche Schlüsse auflösen. Diese werden widerlegt, indem die falsche Prämisse aufgedeckt und gezeigt wird, wie aus derselben das Gegentheil des Schlußsatzes folgt (ἔλεγχος). Solche falsche Schlüsse werden absichtlich gemacht, um den Andern zu täuschen. Man bringt die Prämissen gleichsam verdeckt vor, man läßt sie einräumen, noch ehe der Andere weiß, daß er es mit Prämissen d. h. mit Sätzen zu thun hat, aus denen etwas gefolgert werden soll. So vollzieht sich der falsche Schluß gleichsam verborgen (κρύψις). Der Andre nimmt ihn für richtig, er schließt falsch, ohne es zu wissen (ἀπάτη, ignoratio). Solche unabsichtliche Irrthümer oder falsche Schlüsse finden statt in jedem fehlerhaften Gebrauch einer Regel. Unter die richtig gewußte Regel wird ein Fall subsumirt, auf den sie nicht paßt: hier liegt der unfreiwillige Irrthum im Untersatz. Oder man kennt wohl den Fall richtig, aber die Regel ist falsch, unter die man ihn bringt: hier liegt der Irrthum im Obersatz. (Die Fehler, welche die Schüler machen, sind solche falsche Schlüsse, die in der ignoratio ihren Grund haben.)

5. Die Schlüsse unterscheiden sich demnach in streng beweisende und solche, die nicht beweisen. Die Syllogismen der ersten Art nennt Aristoteles φιλοσοφήματα. Die nicht beweisen-

den unterscheiden sich in solche, die keinen strengen oder einen falschen oder gar keinen Beweisgrund haben. Die beiden letzten sind die falschen Beweise im engern Sinn. Die Schlüsse ohne strengen Beweisgrund haben bloß Wahrscheinlichkeit, sind nicht philosophische, sondern dialektische Schlüsse. Schlüsse aus wahrscheinlichen Prämissen nennt Aristoteles Epicheireme (ἐπιχειρήματα). Schlüsse, deren Obersatz nothwendig, deren Untersatz aber nur wahrscheinlicher ist als der Schlußsatz, nennt Aristoteles apagogisch.

Zusatz. Die obige Theorie erleuchtet sich durch folgende Beispiele.

1. Aus dem Satz, daß mit dem Charakter griechischer Kunstwerke sich der Ausdruck maßloſen Leidens nicht verträgt, beweist Winckelmann, warum in der Gruppe des Laokoon der Ausdruck des höchsten Leidens so gemäßigt erscheint. So lange der Beweisgrund selbst nicht bewiesen ist, wird die Geltung des Obersatzes bloß gefordert. Der Schluß ist eine petitio principii.

2. Der Obersatz in dem gegebenen Schlusse ist falsch. Denn es giebt griechische Kunstwerke, in denen der höchste Ausbruch der Leidenschaft in der That dargestellt wird. Dennoch ist der auf den Laokoon bezügliche Schlußsatz richtig. Der Schluß ist ein Beispiel des non propter hoc.

3. Der Charakter der griechischen Kunstwerke sei edle Einfalt und stille Größe. Dieser Charakter dulde nicht den Ausdruck maßloser Leidenschaft. Daher die griechischen Kunstwerke diesen Ausdruck von sich ausschließen. Der Schlußsatz ist nicht richtig. Es ist nicht richtig, daß sich mit der Größe ein unbändiger Ausbruch des Leidens niemals vertrage. Die Griechen namentlich wissen die Heldengröße mit den natürlichen Ausbrüchen der Leidenschaft wohl zu vereinigen. Also ist die obige Prämisse falsch. In dieser unrichtigen Prämisse liegt der Grund des unrichtigen Schlußsatzes. Dieser Schluß ist ein Beispiel des πρῶτον ψεῦδος.

4. Antonius (im ſhakespeare'ſchen Cäſar) beweiſt in ſeiner Rede gegen Brutus, daß Cäſar nicht herrſchſüchtig war. „Wenn Arme zu ihm ſchrie'n, ſo weinte Cäſar; die Herrſchſucht ſollt' aus härt'rem Stoff beſtehn!" Er war nicht herrſchſüchtig, denn er war uneigennützig, denn er war mitleidig und freigebig. Die Uneigennützigkeit in Rückſicht des Gebens iſt eine ganz andre, als die Uneigennützigkeit in Rückſicht des Herrſchens. Hier ſteckt das Sophisma. Freigebigkeit und Ehrgeiz paſſen wohl zuſammen. Die Prämiſſen in dem Antoniusſchluß ſind in Wahrheit folgende: die Uneigennützigen ſind nicht herrſchſüchtig; Cäſar war freigebig. Das iſt ein Beiſpiel der quaternio terminorum, ein Paralogismus. Dieſe Prämiſſen haben gar keinen Mittelbegriff.

5. Antonius bringt alle die Eigenſchaften Cäſars zur Geltung, aus denen er ſchließen wird, daß er nicht herrſchſüchtig war. Cäſars Mitleid, Freigebigkeit u. ſ. f. ſind die verdeckten Prämiſſen für ſeine Nichtherrſchſucht: ein Beiſpiel der κρύψις. Sie werden von den Zuhörern eingeräumt und angenommen, ohne daß der falſche Schluß gemerkt wird: ein Beiſpiel der ἀπάτη. Wenn die Freigebigen wirklich uneigennützig in jedem Fall ſind, ſo war Cäſar nicht herrſchſüchtig. Der Schlußſatz iſt falſch, weil jene Prämiſſe falſch iſt: ein Beiſpiel des πρῶτον ψεῦδος.

6. Zugleich iſt dieſer Antoniusſchluß ein Beiſpiel der ἀπαγωγή im ariſtoteliſchen Sinn. Die Uneigennützigkeit Cäſars iſt aus ſeiner bekannten Freigebigkeit leichter einleuchtend zu machen als ſeine Nichtherrſchſucht zu beweiſen iſt; ſie ſcheint dem Gegentheil der Herrſchſucht näher zu liegen. Es iſt richtig, daß die Uneigennützigen nicht herrſchſüchtig ſind. Es erſcheint plauſibel, daß Cäſar uneigennützig war, und glaubhafter zunächſt, als ſeine Nichtherrſchſucht. Eben in dieſer größeren Wahrſcheinlichkeit, die der Unterſatz vor dem Schlußſatz voraus hat, beſteht der von Ariſtoteles apagogiſch genannte Schluß.

§. 38.

Der unvollkommene Schluß. Syllogistik und Rhetorik.

Enthymem. Induction. Paradigma. Instanz.

Wenn der Schluß weniger als drei Begriffe hat, so ist er unvollständig oder unvollkommen, vorausgesetzt, daß er im Uebrigen richtig ist.

Die Rede besteht in einem Zusammenhang von Sätzen, also von Urtheilen. Den Zusammenhang der Urtheile machen die Schlüsse. Wir reden immer in Schlüssen, nicht immer in streng beweisenden; diese gehören der wissenschaftlichen Rede. Die gewöhnliche Rede hält sich im Gebiete des Wahrscheinlichen, sie schöpft ihre Gründe aus den herrschenden Ansichten, aus den gültigen und öffentlich anerkannten Meinungen, ihre Beweisführungen und Schlüsse sind daher meistens dialektischer Art.

Es liegt in der Natur der Rede, daß die Schlüsse, in denen sie sich bewegt, weder in der schulgerechten noch in der vollständigen Form ausgesprochen werden. Eine Menge Gedanken sind durch Gewohnheit und Bildung selbstverständlich geworden und bedürfen nicht noch der ausdrücklichen Hervorhebung. So entstehen die unvollkommenen Schlüsse, die in der Rede geläufig sind und sich von selbst ergänzen. Hier geht die Syllogistik in die Rhetorik über. Je größer der Bildungskreis und die wissenschaftliche Einsicht, um so größer das Gebiet der bekannten Prämissen, um so mehr ziehen sich in der Mittheilung die Schlüsse zusammen, um so unvollkommener werden in der Rede die Schlüsse, um so vielsagender die syllogistischen Abbreviaturen. Unter Sachkundigen verstehen sich ganze Schlußreihen von selbst, die der Nichtkenner erst durchlaufen haben muß, um einen Satz zu verstehen, der dem Kenner sofort einleuchtet. Eben hierin unterscheiden sich in jedem Fall die Wissenden von den Laien.

1. Der allbekannte Satz gilt als ſelbſtverſtändlich. So entſteht der Schluß aus einer Prämiſſe, die andre bleibt zurück (ἐνθύμημα). Die rhetoriſchen Schlüſſe, die Begründungen im mündlichen Verkehr ſind faſt lauter ſolche Enthymemata. Die ſelbſtverſtändlichen Beweisgründe ſind gewöhnlich ſolche Sätze, die in der Regel gelten, alſo eine größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit haben. Daher nennt Ariſtoteles das Enthymem συλλογισμὸς ἐκ τῶν εἰκότων.

Hat der beſtimmte Fall das Merkmal, das ihn unter die bekannte Regel fallen läßt, ſo wird unmittelbar aus dieſem Merkmal auf dieſe oder jene Beſchaffenheit geſchloſſen. Entweder iſt das Merkmal nur ein äußeres Anzeichen, dem als Beweisgrund nur ein gewiſſer Grad der Wahrſcheinlichkeit zukömmt, oder ein ſicheres, wirklich beweiſendes Kennzeichen. Jenes nennt Ariſtoteles σημεῖον (indicium), dieſes τεκμήριον. (So macht z. B. der Juriſt aus gewiſſen Indicien einen Schluß auf den Thäter, der Arzt aus gewiſſen Symptomen einen Schluß auf die Krankheit.) Wird aus einem τεκμήριον geſchloſſen, wie z. B. aus dem Polarſtern auf die nördliche Himmelsgegend, aus dem Stand der Sonnenhöhe auf die Tages- und Jahreszeit u. ſ. f., ſo iſt ein ſolches Enthymem ein beweiſender Schluß der erſten Figur.

2. Wir gründen unſere Urtheile entweder auf bekannte Regeln oder bekannte Thatſachen, die beide als ſelbſtverſtändlich nicht erſt ausdrücklich geſagt werden. In beiden Fällen iſt die Begründung des Urtheils ein Enthymem. Liegt der (verſchwiegene) Beweisgrund in der bekannten Regel, ſo iſt das Enthymem ein Schluß der erſten Figur; liegt er in bekannten Thatſachen, die als ſolche nicht erſt aufgeführt zu werden brauchen, ſo iſt das Enthymem ein Inductionsſchluß (ſ. flgd. §.). Beſchränkt ſich dieſer Inductionsſchluß auf einen Fall zur Begründung des Urtheils,

so ist er paradigmatisch. Jedes Beispiel ist ein Schluß, denn es will einen Satz begründen. Es ist ein Inductionsschluß, denn es besteht in einem einzelnen Fall. Es ist ein Enthymem, denn es verschweigt eine oder auch beide Prämissen, wie wenn ich sage: der Gerechte ist uneigennützig, zum Beispiel Aristides. Das Beispiel hat stets die Function des Mittelbegriffs.

3. So verhält es sich auch mit dem Gegenbeweis durch den einzelnen Fall. Ich widerlege den Satz durch eine widersprechende Thatsache. Die bekannte Thatsache als widerlegender Beweisgrund ist der Einwurf oder die Instanz (ἔνστασις).

4. Aristoteles coordinirt Induction, Beispiel, Apagoge, Einwurf, Enthymem. Indessen führt er unter dem Enthymem selbst Fälle an, die ebenso gut für die Induction als für das Beispiel passen. Die Grundform des unvollkommenen Schlusses ist das Enthymem. Beispiel und Einwurf sind unvollkommene Schlüsse; Induction und Apagoge können es sein.

Zusatz. Der obige Antoniusschluß: „Wenn Arme zu ihm schrie'n, so weinte Cäsar; die Herrschsucht sollt' aus härt'rem Stoff bestehen", ist ein Beispiel auch des Enthymem. Aus der mitleidigen Gemüthsart schließt er unmittelbar auf die nichtherrschsüchtige. Eine Reihe syllogistischer Zwischenglieder bleibt im Schatten.

Er schließt aus den Thränen Cäsars auf die mitleidige Gemüthsart. Dieser Schluß ist ein Enthymem aus einem σημεῖον.

Lessing widerlegt den winckelmann'schen Satz, daß der Charakter griechischer Kunstwerke die Darstellung maßloser Affecte nicht dulde, durch die widersprechende Thatsache des sophokleischen Philoktet, der homerischen Götter und Helden u. s. f. Das ist ein Beispiel des Einwurfs oder der Instanz. Dieser Einwurf ist ein Gegenbeweis, also ein Schluß, der in den Satz mündet, daß in einigen griechischen Kunstwerken das menschliche Leiden in seinen höchsten Affecten dargestellt sei. Dieser Schluß ist ein Enthymem, denn die Prämisse, welche in dem vollständigen Schluß den Untersatz

bilden würde: „der ſophokleiſche Philoktet iſt ein griechiſches Kunſtwerk", wird als ſelbſtverſtändlich verſchwiegen.

§. 39.

Der zuſammengeſetzte Schluß. (Sorites.)

Wenn der Schluß nur einen Mittelbegriff hat, ſo iſt er einfach. Hat er mehr als einen, ſo iſt er zuſammengeſetzt; zwei Begriffe ſind dann durch eine Reihe von Mittelbegriffen verknüpft, und das Ganze bildet eine Schlußkette (σωρείτης, syllogismus catenatus).

1. Die Schlußkette iſt keine beſondere Schlußart, ſondern nur ein Syſtem (ſchlußgerechte Verbindung) einfacher Schlüſſe. Wenn in der Kette der Mittelbegriffe kein Glied fehlt, ſo iſt der Sorites vollkommen. Fehlt eines oder mehrere ſolcher Glieder, ſo iſt die Schlußkette unterbrochen, ſie ſchreitet nicht ſtetig fort, ſondern ſpringt von einem Gliede zum andern (saltus in concludendo). Iſt ein Schlußglied falſch oder ſophiſtiſch, ſo iſt die ganze Kette unhaltbar.

Der continuirliche und ſtetige Zuſammenhang der Schlußglieder bildet die Form der beweiſenden oder wiſſenſchaftlichen Rede und alle Deutlichkeit wird nur auf dieſem Wege erreicht.

2. Der natürliche Fortſchritt des Denkens geht vom untergeordneten Begriff zum übergeordneten, vom beſondern zum allgemeinen, ſo daß die Schlußkette mit dem Begriffe beginnt, der alle folgenden in ſich enthält, und mit dem Begriffe endet, der alle vorhergehenden unter ſich faßt. In dieſer Form erwähnt Ariſtoteles den Sorites.

3. Die Schlußglieder bilden eine ſtetige Folge. Das vorhergehende iſt der Vorſchluß, das nächſtfolgende der Nachſchluß; jenes der Proſyllogismus, dieſes der Epiſyllogismus.

Beide verhalten sich wie Grund und Folge. Daher ist die Schlußreihe, welche von der Folge zum Grund fortschreitet, prosyllogistisch; dagegen die andre, die vom Grund zur Folge fortgeht, episyllogistisch. Die erste Richtung nimmt das Begründen, die zweite das Folgern. Der Grund ist das logisch Frühere. Daher ist das Begründen oder der Fortgang von der Folge zum Grund (vom Besondern zum Allgemeinen), logisch genommen, eine Rückkehr; dagegen das Folgern oder der Fortgang vom Grund zur Folge ein Vorwärtsschreiten. Die begründende (prosyllogistische) Schlußkette ist daher ihrer logischen Richtung nach regressiv; dagegen die folgernde (episyllogistische) progressiv.

Zusatz. Die erste dieser beiden Arten ist der sogenannte aristotelische Sorites; die zweite hat Goclenius (in seiner Einleitung zum Organon 1621) davon unterschieden: daher der goclenische Sorites.

Als Beispiel des regressiven Sorites nehme man Lessings Begründung, warum im Laokoon das Leiden so maßvoll ausgedrückt ist. Der Laokoon ist ein plastisches Kunstwerk. Die plastische Kunst ist in ihrer Darstellung typisch. Das Typische schließt jede Form von sich aus, die ihrer Natur nach momentan und transitorisch ist und zugleich in ihrem Ausdruck entstellend. Der Ausdruck des höchsten Leidens ist eine solche Form, daher unplastisch.

Dasselbe Beispiel in der Form des progressiven Sorites: Der Ausdruck des höchsten Leidens ist transitorisch und unschön. Das Transitorische und Unschöne ist nicht typisch. Was nicht typisch ist, ist nicht plastisch. Der Laokoon ist ein plastisches Kunstwerk, daher der Ausdruck seines Schmerzes so maßvoll.

Ein Beispiel des falschen oder sophistischen Sorites sei der Schluß der Mönche in den epist. obsc. vir. gegen die Humanisten: die Humanisten sind Poeten, die Poeten machen Fictionen; wer Fictionen macht, redet die Unwahrheit; wer die Unwahrheit redet, ist ein Lügner.

§. 40.

Deduction und Induction.

Alles Erkennen geschieht durch Beweise, alles Beweisen durch Schlüsse, deren Mittelbegriff den Beweisgrund enthält.

1. Nun ist der Beweisgrund doppelter Art: er ist der Grund, warum die Sache so ist, oder der Grund, woraus ich erkenne, daß die Sache so ist. Im ersten Fall ist er Sach- oder Realgrund, im zweiten Erkenntnißgrund. So ist z. B. das Wesen der Krankheit der Realgrund der Krankheitserscheinungen oder Symptome, diese dagegen der Erkenntnißgrund der Krankheit. Der Realgrund bringt die Erscheinung hervor, er geht dieser voraus, ist also dem Begriff oder der Natur der Sache nach das Frühere. Wir dagegen erkennen den Realgrund aus der Erscheinung, diese ist für uns das Frühere, denn in unsrer Erkenntniß ist die Wahrnehmung der Folgen früher als die Einsicht der Gründe. Darum nennt Aristoteles den Beweisgrund im ersten Fall λόγῳ oder φύσει πρότερον, im zweiten πρὸς ἡμᾶς πρότερον.

2. Der Realgrund verhält sich demnach zum Erkenntnißgrunde, wie die Bedingung zum Bedingten, wie der Grund zur Folge, wie das Allgemeine zum Besonderen. Das Allgemeine ist das Princip, das Besondre die Erscheinung.

3. Mithin geschieht die Erkenntniß entweder durch Realgründe (Principien) oder Erkenntnißgründe (Erscheinungen). Die erste Art der Begründung (der Schluß durch Principien) ist Deduction, die zweite (der Schluß durch gegebene Fälle) Induction. Jene nennt Aristoteles συλλογισμός im engeren Sinn, diese ἐπαγωγή. Der Deductionsschluß ist allgemein, der Inductionsschluß particular. Der Schlußform nach ist jener ein Schluß der ersten, dieser einer der dritten Figur.

§. 41.
Induction und Analogie.

Daraus erklärt ſich der Erkenntnißwerth der Induction. Unſre Erkenntniß beginnt mit der ſinnlichen Erfahrung, ſie iſt eher empiriſch als philoſophiſch; die empiriſche Erkenntniß geſchieht durch Induction, die Induction hat ihren Beweisgrund in den wahrgenommenen Fällen, dieſe bilden ihren Mittelbegriff; durch einen ſolchen Mittelbegriff iſt ein allgemeiner Schlußſatz nicht möglich. Nun iſt die wirkliche Erkenntniß allgemein und nothwendig. Die Induction kann eine ſolche Erkenntniß nicht begründen, ſie erreicht dieſelbe nur annäherungsweiſe, ſie bewegt ſich im Gebiete des Wahrſcheinlichen, ihre Beweisart iſt daher unvollkommen und nicht wiſſenſchaftlich im ſtrengen Sinn des Wortes.

1. Der Mittelbegriff beſteht in einer Reihe einzelner Fälle. Alle dieſe aufgeführten Fälle ſind durch zwei Merkmale oder Prädicate beſtimmt, die ſie gemein haben. Es wird geſchloſſen, daß dieſe beiden Merkmale verbunden ſind; wo das eine ſei, finde ſich auch das andre. Es ſei z. B. der ariſtoteliſche Satz, daß Pferd, Mauleſel, Menſch u. ſ. f. ſowohl langlebig ſind als wenig Galle haben. Es wird geſchloſſen auf einen Zuſammenhang zwiſchen Lebensdauer und Gallenſubſtanz. Es ſei der beliebte ſokratiſche Satz: Wagenlenker, Steuermann, Arzt, Flötenſpieler, Handwerker u. ſ. f. ſind zugleich regierende und in ihrem Fach kunſtverſtändige Leute. Es wird geſchloſſen, daß die Regierenden jedesmal in ihrem Gebiet auch Wiſſende ſein müſſen. Dieſer Schluß geſchieht durch Induction.

Wird der Schlußſatz durch *einen* hervorſtechenden Fall begründet, der eine Reihe von Fällen gleichſam als Typus repräſentirt, ſo iſt der Beweisgrund *paradigmatiſch*, der Schluß

geſchieht durch das Beiſpiel. (Wer regieren will, muß die Kunſt zu regieren verſtehen: zum Beiſpiel der Wagenlenker.) Das Beiſpiel iſt ein Inductionsſchluß in der Form des Enthymem. (Vergl. §. 38. 2.)

3. Nun gilt der Inductionsſchluß ſtreng genommen nur von den aufgeführten d. h. von einigen Fällen. Als Erkenntnißſchluß ſtrebt er nach allgemeiner Geltung. Hier iſt alſo zwiſchen der wirklichen und beanſpruchten Geltung eine Kluft, die ausgefüllt ſein will. Dieſe Verallgemeinerung kann nur durch einen Schluß ermöglicht werden. Durch was für einen?

Die Formel heißt: Weil in den einzelnen Fällen a, b, c, d u. ſ. f. das Merkmal m mit dem Merkmal n verbunden erſcheint, ſo ſollen die beiden Merkmale überhaupt als verbunden gelten, d. h. in allen Fällen, wo das Merkmal n vorhanden iſt, ſoll ſich auch m finden. Wenn allen den gegebenen Fällen a, b, c, d u. ſ. f. vollkommen ähnlich und entſprechend ſind, ſo werden ſie, wie dieſe, auch das Merkmal m haben müſſen. Alſo nur unter dieſer Bedingung iſt der verallgemeinernde Schluß möglich. Er iſt nur möglich durch dieſe Aehnlichkeit der Fälle: durch deren Analogie. Der Inductionsſchluß verallgemeinert ſich durch den Analogieſchluß. Sobald ein Inductionsſchluß ſich weiter erſtreckt, als ſein Mittelbegriff reicht, gründet er ſich auf Analogie. In jedem allgemeinen Inductionsſchluß ſteckt ein Analogieſchluß.

Ariſtoteles erklärt den Analogieſchluß am paradigmatiſchen. Iſt das Beiſpiel ein ähnlicher Fall, ſo iſt es eine Analogie; aber nicht das Beiſpiel macht die Analogie, ſondern die Aehnlichkeit der Fälle.

Zuſatz. Es ſei z. B. der ſokratiſche Satz: die Staatslenker ſollen ſtaatskundige Männer ſein. Warum? Weil überhaupt alles Regieren eine Kunſt iſt, die eine Wiſſenſchaft fordert. Der Schluß

von allen Regenten auf die politiſchen iſt ein Beiſpiel der Deduction (eines Syllogismus der erſten Figur).

Aber warum gilt von allen Regenten, daß ſie kundige Männer ſein müſſen? Wie beweiſt Sokrates dieſen allgemeinen Satz? Weil in den beſonderen Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns, Arztes, Flötenſpielers, Handwerkers u. ſ. f. die Herrſchaft über das jedesmalige Object nicht möglich iſt ohne den kundigen Mann. Er beweiſt ſeinen Satz durch Induction.

Was aber macht dieſe Induction allgemein, ſo daß ſie anwendbar wird auch auf den Fall der Staatslenker? Weil es ſich mit Allen, die etwas zu regieren haben, ſo verhält wie mit dem Wagenlenker, Steuermann u. ſ. f. Weil ſich der Staatsmann zum Staat ähnlich verhält, wie der Steuermann zum Schiff. Wie der Steuermann ſchiffskundig ſein muß, ſo der Staatsmann ſtaatskundig. Der Schluß geſchieht durch die Aehnlichkeit der Fälle, in denen etwas regiert wird, mit den Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns u. ſ. f., durch die Aehnlichkeit zwiſchen Staatsmann und Steuermann, d. h. er geſchieht durch Analogie.

Die Analogie beruht auf der Vergleichung der Fälle. Vergleichbare Fälle ſind auch verſchieden. Nimmt man einen falſchen Vergleichungspunkt oder ſchließt man von dem richtigen Vergleichungspunkt aus weiter als ſeine Tragweite reicht, ſo wird der Analogieſchluß falſch und ſophiſtiſch. Er hilft den Inductionsſchluß verallgemeinern, aber er ſelbſt gilt nur in einem beſchränkten Umfange. Weder kann er alle Fälle vergleichen, noch darf er ſeine Vergleichung auf die ganze Natur der verglichenen Fälle ausdehnen. (Sonſt könnte man aus der Analogie zwiſchen Staatsmann und Steuermann auch ſchließen, daß der Staatsmann Matroſe geweſen ſein muß.)

§. 42.

Der apodiktiſche Beweis. Deduction und Definition.

Alle wahre Erkenntniß iſt allgemein und nothwendig d. h. apodiktiſch. Der Inductionsbeweis erzeugt keinen nothwendigen und allgemeinen Schlußſatz, alſo kein apodiktiſches Wiſſen. Das Allgemeine iſt kein Object der Wahrnehmung (*οὐ γὰρ τοῦ καθόλου αἴσθησις*). Die philoſophiſche Erkenntniß fordert den apodiktiſchen Beweis. Dieſer iſt nicht epagogiſch, ſondern ſyllogiſtiſch, nicht inductiv, ſondern deductiv. Der Deductionsſchluß fordert als Mittelbegriff den Realgrund d. h. das Princip oder Weſen der Sache.

1. Soll eine Erſcheinung begriffen d. h. aus ihrem Realgrunde erklärt werden, ſo muß zuvor feſtſtehen, *ob* ſie iſt und *daß* ſie iſt (*εἰ ἔστιν* und *ὅτι*). Dann wird gefragt, *was* ſie iſt und *warum* ſie ſo iſt (*τί ἐστιν* und *διότι*). Aus ihrem Weſen folgt, warum ſie ſo und nicht anders erſcheint. Alſo enthält der Weſensbegriff der Sache zugleich den erklärenden Realgrund, denn das Weſen der Sache iſt der hervorbringende Grund ihrer Erſcheinung. Was iſt Weſensbegriff?

2. Unter dem Weſen der Sache begreifen wir deren allgemeine und eigenthümliche Beſtimmungen. Jene kommen ihr an und für ſich zu, (*τὸ καθόλου = καθ' αὑτό*), die eigenthümlichen kommen ihr zu, ſofern ſie *dieſe* iſt (*ᾗ αὐτό*): beide zuſammen ſagen, *was* die Sache in Wahrheit iſt (*τί ἐστιν*) und warum ſie deshalb ſo und nicht anders erſcheint (*διότι*).

Die reale Erkenntniß fordert eine ſolche Weſenserklärung. Entweder bedarf dieſe letztere keines Beweiſes, weil ſie an und für ſich einleuchtet, in dieſem Falle iſt ſie ein *Axiom*, oder ſie entbehrt des Beweiſes, ſo wird ſie entweder unbewieſen behaup-

tet (Theſis), oder ihre Geltung wird gefordert (Poſtulat, αἴτημα), oder ſie bleibt als fraglich dahingeſtellt (Hypotheſis).

3. Die apodiktiſche Erkenntniß iſt gewiß. Ihr erſter Satz darf daher nicht ungewiß ſein, alſo nicht bloß hypothetiſche Geltung haben. Dieſer erſte Satz darf auch nicht aus anderen erſchloſſen ſein, ſonſt wäre er nicht der erſte, ſondern wieſe auf frühere zurück, die ſelbſt wieder auf frühere zurückwieſen, ſo daß es überhaupt keinen erſten Satz, alſo keinen Anfang der Erkenntniß gäbe. Der apodiktiſche Beweis muß deshalb mit einem Satze beginnen, der nicht durch andere, ſondern durch ſich ſelbſt gewiß iſt, alſo mit einem Satz, der nicht weiter vermittelt iſt, ſondern unmittelbar gilt (πρότασις ἄμεσος). Ein ſolcher unmittelbar gültiger, durch ſich ſelbſt gewiſſer, darum urſprünglicher Satz iſt im eigentlichen Sinne des Worts Princip (ἀρχὴ ἀποδείξεως). Ein ſolches Princip bildet den Anfang und Urſprung des Erkennens, entweder den abſoluten des Wiſſens überhaupt oder den relativen einer beſondern Wiſſenſchaft.

4. Das Princip alles apodiktiſchen Wiſſens beſteht demnach in der gegebenen Erklärung vom Weſen der Sache, in der ausgeſprochenen Begriffsbeſtimmung. Dieſe Erklärung giebt die Definition (ὁρισμός). Den Weſensgrund nennt Ariſtoteles das Sein, welches war (τὸ τί ἦν εἶναι), die begriffliche Beſtimmung deſſelben iſt die Definition (λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, οὐσίας τις γνωρισμός).

§. 43.
Die Definition.

Der apodiktiſche Beweis fordert demnach die Definition. Alſo iſt es die Definition, die das wirkliche Erkennen ermöglicht und in Wahrheit begründet; die Wiſſenſchaft entſteht erſt durch die Definition (δι' ὁρισμοῦ). Wie aber entſteht die Definition ſelbſt?

Worin beſteht ſie? das iſt die letzte abſchließende Frage der ariſtoteliſchen Logik als Erkenntnißlehre.

1. Die Definition ſagt, was die Sache iſt, oder was wir in derſelben vorzuſtellen haben. Die Vorſtellung der Sache iſt nicht ohne den Namen, der ſie bezeichnet. Darum iſt jede Erklärung zunächſt Worterklärung; ſie ſagt, was der Name bedeutet (τί σημαίνει τοὔνομα). Aber die Bedeutung des Worts erklärt nicht das Weſen der Sache. Nur aus dem begriffenen Weſen der Sache folgt die wiſſenſchaftliche Einſicht. Die logiſche Definition iſt daher nicht Wort- ſondern Sacherklärung, nicht Nominal- ſondern Realdefinition.

2. Die Realdefinition ſagt, was der Gegenſtand iſt; ſie giebt den Inbegriff ſeiner Merkmale, ſie ſetzt den unbekannten Gegenſtand gleich der Reihe aller der Merkmale und Beſtimmungen, die ſein Weſen ausmachen. Jede vollkommene Definition bildet eine ſolche Gleichung. Das Subject wird in der Reihe der Prädicate vollſtändig und genau ausgedrückt, ſo daß beide einander völlig gleich ſind. Darum iſt jede Definition ein identiſches Urtheil und als ſolches fähig der einfachen Umkehrung und reinen Contraposition. Dieſe Umkehrbarkeit erprobt ihre Richtigkeit. Eine Definition, die dieſe Probe nicht beſteht, iſt kein identiſches Urtheil, alſo keine Gleichung, keine adäquate Erklärung, alſo keine richtige Definition.

3. In zwei Fällen hört die Definition auf, Gleichung zu ſein: wenn in der Reihe der Prädicate ein Glied entweder zu viel oder zu wenig iſt. Im erſten Fall iſt das Prädicat der Definition ſeinem Umfange nach kleiner als das Subject, im zweiten größer. Enthält das Prädicat mehr Merkmale als das Subject, ſo iſt ſein Begriffsumfang kleiner, alſo die Definition zu eng; enthält es weniger Merkmale, ſo iſt ſein Begriffsumfang größer, alſo die Definition zu weit (ἐπεκτείνει ἐπὶ τὸ πλέον).

4. Die Formel der Definition heißt: $x = a + b + c + d \ldots$. Die Reihenfolge der Merkmale ist durch die logische Natur der Definition bestimmt. Sie will Wesenserklärung sein. Was also dem Wesen oder Begriffe nach das Frühere ist, muß auch in der Reihenfolge der Merkmale das Frühere sein. Das Allgemeine ist vor dem Besonderen. Also muß die definirende Reihenfolge vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreiten, sie muß mit jedem Gliede eine nähere Bestimmung hinzufügen, den Begriff genauer spezificiren, bis sie mit dem letzten die Wesenseigenthümlichkeit der Sache erfüllt.

Also besteht jede Definition aus der Gattung und den näheren Bestimmungen oder Unterschieden (ἐκ γένους καὶ διαφορῶν). In dieser Reihenfolge darf kein Glied übersprungen werden d. h. jedes Glied muß das nächst vorhergehende und jedes folgende das nächst folgende sein. Mithin besteht sie aus der nächsten Gattung und nächsten Art (spezifische Differenz).

5. Daraus folgt von selbst, wie die Definition nicht sein darf, oder welche Definitionsart nichtssagend (unächt) ist. Die Art will aus der Gattung erklärt sein. Also darf man die Art nicht durch die (nebengeordnete) Art erklären, weder durch dieselbe, noch durch eine andre, noch durch die entgegengesetzte. Solche Definitionen erklären (entweder direct oder indirect) idem per idem, sie schreiten nicht fort, sondern bewegen sich im Cirkel.

6. Die ächte Definition beginnt mit dem logischen Prius. Was dem Wesen nach das Frühere ist, ist das nothwendig Vorhergehende d. h. der Grund. Gattung und Differenz verhalten sich wie Grund und Folge. Der Gattung wird die nähere Bestimmung nicht von Außen hinzugefügt, in Wahrheit geht sie aus ihr hervor. So wird die Realdefinition, wenn sie dem Wesen der Sache wirklich gleichkommen will, nicht bloß von der Gattung zu den Unterschieden fortgehen, sondern zugleich aus

der Gattung die Unterſchiede begründen und hervorgehen laſſen. Sie wird die Weſenseigenthümlichkeit der zu erklärenden Sache nicht bloß beſchreiben, ſondern logiſch entſtehen laſſen und gleichſam erzeugen. Eine ſolche Sacherklärung iſt wahrhaft begründend: die genetiſche Definition.

Die Worterklärung iſt dialektiſch, die Sacherklärung iſt logiſch, die wahrhaft logiſche Erklärung iſt genetiſch.

Zuſatz. 1. Ariſtoteles iſt ein Meiſter im Definiren. Beiſpiele der Definition ſind die ariſtoteliſchen Erklärungen des Syllogismus (§. 30. Nr. 1), der Tugend, der Tragödie u. ſ. f.

Es handle ſich z. B. um die Definition des Cirkels. Die Worterklärung ſagt: der Cirkel iſt ein Kreis; die Sacherklärung ſagt: der Cirkel iſt eine in ſich zurückkehrende Linie, deren Punkte ſämmtlich von einem in der Mitte gelegenen gleich weit entfernt ſind; die genetiſche Erklärung ſagt: die Kreislinie entſteht, wenn der Punkt b einer geraden Linie ab ſich um den Punkt a herumbewegt, bis er in ſeinen urſprünglichen Ort zurückgekehrt iſt. So werden die Wechſel der Tages- und Jahreszeiten durch die Bewegung der Erde genetiſch definirt, weil dieſe Erklärung zugleich ſagt, wodurch jener Wechſel entſteht. — Wenn man das Gute durch das Gute oder durch das Gegentheil des Böſen, den Traum durch das Gegentheil des Wachens, den Raum durch den Begriff des Nebeneinander, die Zeit durch den des Nacheinander u. ſ. f. erklärt, ſo ſind dies Beiſpiele der Cirkeldefinitionen.

Als Beiſpiel einer richtig fortſchreitenden Definition diene Kants Erklärung von Raum und Zeit: Raum und Zeit ſind Vorſtellungen, und zwar urſprüngliche Vorſtellungen, die nicht Begriffe ſind, ſondern Anſchauungen, und zwar nicht empiriſche Anſchauungen, ſondern reine.

Vorzügliche Beiſpiele der genetiſchen Definition bietet Leſſing in ſeinen Abhandlungen über die Fabel, das Sinngedicht u. ſ. f. Man nehme z. B. ſeine Erklärung der Fabel. Er erklärt ſie durch ih-

ren Zweck. Der Zweck, den die Fabel erreichen will, ist zugleich das Motiv, das sie hervorbringt. Er erklärt sie also genetisch. Die Fabel will eine moralische Wahrheit anschaulich machen. Das Anschauliche ist allemal der einzelne Fall. Also die moralische Wahrheit wird dargestellt in einem besonderen Fall, der als ein wirklicher vorgeführt wird, und zwar als eine Begebenheit oder Handlung, in der sich eine allgemeine sittliche Wahrheit abspiegelt. Also ist die Fabel eine Erzählung, die nichts anderes will als eine einfache sittliche Wahrheit so deutlich und anschaulich als möglich darstellen. Sie hat keinen weiteren Zweck, darum ist sie nothwendig kurz. Sie braucht die anschauliche Form, darum ist sie bildlich und dramatisch lebendig. Um allgemein moralische Beschaffenheiten lebendig und anschaulich auszudrücken, braucht sie Charaktere, in denen jene Grundzüge einfach, ungemischt, constant erscheinen. Diese Typen findet sie in der Thierwelt. Daher die Thierfabel. Jeder Zug in dieser Erklärung ist definirend und begründend.

Zusatz 2. Die Form der Definition fordert zwei Bedingungen: daß die wesentlichen Merkmale der Sache vollständig gesammelt und begrifflich geordnet sind. Die vollständige Sammlung beruht auf der Induction, die richtige Ordnung auf der Begriffseintheilung; jene ist sokratisch, diese platonisch. So sind die sokratisch-platonischen Begriffsuntersuchungen auch in dieser Rücksicht die nothwendige Voraussetzung der aristotelischen Logik. (Vergl. §. 21 und 22.)

§. 44.

Charakteristik der aristotelischen Logik.

Zusammenfassung des Ganzen.

Nachdem die aristotelische Logik in ihrem wesentlichen, auf das wirkliche Erkennen bezüglichen Umfange dargestellt worden, läßt sich jetzt im zusammenfassenden Rückblick auf diese ganze Entwicklung der Charakter dieser Logik bestimmen.

1. Sie iſt eine Wiſſenſchaft, deren Object die wahre Erkenntniß iſt im Unterſchiede von der bloß wahrſcheinlichen, ſie unterſcheidet ſich darum genau als Apodeiktik von der Dialektik. Sobald dieſe Grenze nicht mehr feſtſteht und von den logiſchen Unterſuchungen nicht mehr beobachtet wird, hört die ariſtoteliſche Logik auf, zu ſein was ſie im Geiſte ihres Urhebers iſt.

2. Der wahren Erkenntniß kommt es zu, poſitiv, allgemein, nothwendig zu ſein. Die ariſtoteliſche Logik analyſirt dieſe Erkenntniß, ſie löſt dieſelbe auf in ihre weſentlichen Beſtandtheile und verfolgt dieſe bis in ihre Elemente, unterſcheidet die letzteren nach ihrem logiſchen Werth d. h. nach dem Beitrag, den ſie zur Bildung der wahren Erkenntniß liefern, nach dem, was ſie für die Erkenntniß bedeuten. An der Erkenntniß ſelbſt hat die ariſtoteliſche Logik ihr durchgängiges Regulativ. Sie abſtrahirt nicht von dem Erkenntnißwerth der Denkformen, die ſie unterſucht; ſie iſt deshalb nicht, wofür ſie gewöhnlich gilt: formale Logik.

3. Die Erkenntniß fordert den Beweis und zum Beweiſe das Princip, aus welchem bewieſen wird, d. h. die Definition, die poſitive, allgemeine, nothwendige Begriffsbeſtimmung. Daher die Lehre von der Definition und dem Beweiſe. Von dem Erkenntnißbeweis (Deduction) unterſcheidet ſie den Wahrſcheinlichkeitsbeweis (Induction). Die Beweisform iſt der Schluß. Daher die Lehre von den Schlüſſen. Der Erkenntnißſchluß muß in ſeinem Schlußſatz poſitiv und allgemein ſein. Davon müſſen die Schlußformen unterſchieden werden, die in ihrem Schlußſatz nur negativ oder nur particular ſein können. Daher die Lehre von den drei Schlußfiguren, deren Analyſe die Lehre von den Schlußmodis giebt. Die Geltung der erſten Schlußfigur fordert, daß die übrigen auf ſie zurückgeführt werden. Dazu iſt die Umkehrung der Urtheile nothwendig. Die Schlüſſe ſelbſt

beſtehen aus Urtheilen. Daher die Lehre von den Urtheilen. Das Erkenntnißurtheil muß poſitiv, allgemein, nothwendig ſein. Davon unterſcheidet ſich das nicht poſitive (negative), das nicht allgemeine (einzelne und beſondere, unbeſtimmte), das nicht nothwendige Urtheil (Urtheil der Möglichkeit, Unmöglichkeit und des Stattfindens). Daher die Lehre von den Urtheilsarten und ihrer Entgegenſetzung. Endlich da alle Erkenntniß Begriffsbeſtimmung iſt, ſo ſind ihre letzten Elemente der Begriff und ſeine Beſtimmungen, d. h. der ſich beſtimmende Begriff: daher die Lehre von den Kategorien.

Demnach iſt die ariſtoteliſche Logik durchgängig Erkenntnißlehre (Wiſſenſchafslehre), und in demſelben Maße, als die Logik von dem Erkenntnißwerth der Denkformen abſtrahirt und bloß auf die Wortunterſchiede eingeht, hört ſie auf, dem Geiſte nach ariſtoteliſch zu ſein. Dieſen Abweg nimmt die Schullogik der nachariſtoteliſchen Zeit. Die Geſchichte der Logik macht von Ariſtoteles bis Kant keinen entſcheidenden Fortſchritt.

§. 45.
Nachariſtoteliſche Richtungen.

Sobald die Philoſophie darauf verzichtet, in ihrer erſten Aufgabe eine wirkliche Erkenntniß des Weſens der Dinge zu ſein vermöge der menſchlichen Denkthätigkeit, ſo ändert ſich unter den Geſichtspunkten, die jetzt ergriffen werden, nothwendig der Zuſtand und die Richtung der Logik, die ſich nur an dem lebendigen Erkennen ſelbſt als eine lebendige Wiſſenſchaft geſtaltet und fortbildet. Nach Ariſtoteles nimmt die Philoſophie des geiſtig erſchöpften Alterthums ſolche Richtungen, die nicht mehr, wie die früheren, von der Idee des Erkennens durch das menſchliche Denken beherrſcht ſind. Jetzt verhält ſich die Philoſophie entweder zu den gegebenen Erkenntnißſyſtemen, na-

mentlich dem aristotelischen, schulmäßig und darum im günstigsten Fall nur stofflich vermehrend und formell ausbildend; oder sie wendet sich im Interesse für andere Aufgaben, die ihr wichtiger sind, von der Aufgabe der menschlichen Erkenntniß ab, theils gleichgültig theils feindlich.

1. Sie hat in dem ersten Fall das praktische Interesse, dem menschlichen Leben zu einem Zustand der Bedürfnißlosigkeit und Selbstbefriedigung oder Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) zu verhelfen, der eine Art göttlicher Vollkommenheit bildet. Diesen Zustand sucht sie entweder mit den Stoikern in der ruhigen Entsagung, der es leicht wird, die Begierden und damit die Güter der Welt aufzugeben, in einem Willenszustande, der die Leidenschaften beherrschen und den die Uebel der Welt nicht anfechten sollen; oder mit den Epikuräern in einem Genuß, der wohlbedächtig die Leiden ausschließt und die behagliche Lebensvollkommenheit zum System macht. Beide, so verschieden sie sind, wollen als das höchste Ziel die Gemüthsruhe (ἀταραξία). Die Erkenntniß, so lange ihr Bedürfniß lebendig ist, läßt dem Menschen keine Ruhe. Gegen diesen Feind der Gemüthsruhe giebt es kein besseres Mittel, keine willkommnere Abwehr, als daß man die Möglichkeit der Erkenntniß dem Menschen ausredet, daß man ihre Unmöglichkeit beweist. Dies thut der Skepticismus, der in seinem Ursprung mit der voraristotelischen Skepsis, der Sophistik und megarischen Dialektik zusammenhängt, aber sich darin von ihr unterscheidet, daß seine letzte Absicht auf die vollendete Gemüthsruhe ausgeht. In diesem Princip stimmen die Skeptiker von Pyrrho bis Sextus Empirikus überein. Die Epikuräer kennen keine andere Erkenntniß als die sinnliche, keinen anderen Kanon der richtigen Erkenntniß als den Augenschein (ἐνάργεια), sie verhalten sich daher gleichgiltig und unfähig zu den logischen Problemen. Die Stoiker bejahen die Erkenntniß, auch die den-

kende, denn sie brauchen die Unumstößlichkeit der Ueberzeugung zum Unterstützungspunkt ihrer Tugend; sie verhalten sich in dieser Richtung dogmatisch und bilden so die Gegenpartei der Skeptiker, aber in der Richtung auf die unbewegte Gemüthsruhe neigen sich beide einander zu.

2. Es giebt zwei Arten, die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniß zu verneinen. Entweder die Verneinung kehrt sich gegen die Möglichkeit der Erkenntniß als solcher, so ist sie skeptisch; oder sie trifft bloß die menschlichen Bedingungen der Erkenntniß und sucht die Wahrheit auf einem übernatürlichen und übermenschlichen Wege, der unser Denkvermögen unter sich läßt, sie sucht die Erkenntniß in Form der Ekstase, so ist sie mystisch. Diese Richtung nimmt der Neuplatonismus, die Philosophie des letzten Alterthums. Eine Fortbildung der Logik ist bei diesen Richtungen, die sich beide gegen das menschliche Erkennen negativ verhalten, begreiflicherweise nicht möglich. Dies schließt nicht aus, daß die Neuplatoniker Theil nehmen an der schulmäßigen Behandlung der aristotelischen Logik.

3. So sind die logischen Untersuchungen der nacharistotelischen Zeit besonders an die peripatetische und stoische Schule gewiesen, die sich in der Formalisirung der Logik in die Hände arbeiten. Namentlich ist hier der Einfluß der Stoiker bedeutend. Stoische und peripatetische Lehren mischen sich in der Ausbildung der Schullogik, die aus dem Alterthum unmittelbar auf das Mittelalter übergeht.

§. 46.

Ausbildung der formalen Logik.

(Die peripatetische und stoische Schule.)

Die peripatetische Schule der Logik im weitesten Umfange genommen, der auch die Commentatoren und Compendien-

ſchreiber des ſog. Organons (ohne Rückſicht auf deren ſonſtige philoſophiſche Meinungen) in ſich begreift, erſtreckt ſich von den erſten Schülern und Nachfolgern des Ariſtoteles bis ins ſechste chriſtliche Jahrhundert, von Theophraſtus und Eudemus bis zu Simplicius und Boëthius, welcher letztere das erſte Mittelglied bildet zwiſchen der ariſtoteliſchen Logik und dem chriſtlichen Mittelalter.

1. Unter den Commentatoren des Ariſtoteles unterſcheiden ſich die älteren von den ſpäteren aus der neuplatoniſchen Schule. Jene reichen von der Mitte des letzten vorchriſtlichen Jahrhunderts bis in den Anfang des dritten chriſtlichen, von Andronikus von Rhodus bis zu Galenus und Alexander Aphrodiſienſis; dieſe von der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (Porphyrius) bis in das ſechste und ſiebente (Simplicius, Johannes Grammaticus Philoponos). Unter dieſen Commentatoren iſt für das Verſtändniß des Ariſtoteles am bedeutendſten Alexander der Exeget, für die Ausbildung der Schullogik am einflußreichſten Porphyrius mit ſeiner Einleitung zu den Kategorien (*περὶ πέντε φωνῶν*, quinque voces).

Unter den Commentatoren der älteren Linie erſcheint die ariſtoteliſche Logik bereits als bloßes Erkenntnißwerkzeug, nicht als ſelbſtändige Wiſſenſchaft, ſie wird hier als „Organon" aufgefaßt; als Vorſchule zur Philoſophie oder als „erſte Disciplin" genommen, mit dem Worte „Logik" als dem üblichen Ausdruck bezeichnet (ſeit Galenus); und da die Denkformen nicht mehr aus der Analyſe der Erkenntniß geſchöpft, ſondern ſynthetiſch geordnet werden, ſo beginnt die Reihenfolge der im Organon befaßten Unterſuchungen mit den Kategorien und läßt die Lehre vom Urtheil, dann die beiden Analytika, zuletzt die Topik mit den ſophiſtiſchen Trugſchlüſſen folgen.

Die Kategorien ſtehen in erſter Linie, ſie werden vor Allem

erklärt und commentirt, besonders bei den Neuplatonikern, deren fast jeder seinen Commentar zu den Kategorien liefert. Neben den Kategorien gilt die Isagoge des Porphyrius als ein Hauptobject dieser Commentatoren.

2. Bei den Stoikern ist der eigentliche Heerd der formalen Logik, die sich hier im größten Umfange breit macht. Ihr eigentlicher Wortführer ist Chrysippus, der allein über logische Materien mehr als dreihundert Schriften verfaßt.

Aus dem Charakter der stoischen Lehre erklärt sich das Interesse der Stoiker an der Logik und die ganz formalistische Richtung, die dieses Interesse nimmt. Der Schwerpunkt ihrer Lehre liegt in dem, was sie Tugend nennen. Das Erkennen als solches tritt zurück. Das selbstgewisse Handeln fordert die Sicherheit der Ueberzeugung, die Festigkeit der Vorstellung; was die Vorstellung fest und gewissermaßen unumstößlich macht, gilt bei den Stoikern als Kennzeichen (κριτήριον) der Wahrheit. Die Wahrheit ist also hier eine Vorstellungsart, sie ist lediglich subjectiv, ihr Kriterium lediglich formal. Die Denkformen gelten mithin nicht nach ihrem objectiven Erkenntnißwerth, sondern nach ihrer subjectiven Beweiskraft, nach dem Grade der Festigkeit, womit sie eine Vorstellung darthun und zur Geltung bringen können. Nicht was bewiesen wird, ist hier die Hauptsache, sondern daß man beweisen kann, was man will. Diese Herrschaft über die Beweismittel brauchen die Stoiker; das Bewußtsein, diese Herrschaft zu haben, gehört zu der Selbstbefriedigung und Autarkie, die sie suchen. Hier ist das Interesse, welches den Stoicismus an die Logik knüpft, und zugleich das Motiv, welches die Logik in Formalismus verwandelt. Die Absicht dieser Logik ist nicht das Erkennen, sondern das Argumentiren. Nicht die Wissenschaft ist ihr Zweck und ihr Regulativ, sondern das Räsonnement. Auch das Tugendideal der Stoiker hat seinen

Ausdruck mehr in der Rhetorik als im Leben ſelbſt. Die ſtoiſche Logik iſt, wie ſie auch ſelbſt heißt, weſentlich Dialektik im Unterſchiede von der Apodeiktik; ſie tritt in die nächſte Beziehung zur Rhetorik und Grammatik, ja ſie macht ſich von beiden abhängig. Die Denkformen werden nicht nach ihrem Erkenntnißwerth, ſondern nach ihrem grammatiſchen und rhetoriſchen Ausdruck unterſchieden; ſo werden Unterſchiede gemacht, die in Rückſicht des Erkenntnißwerths keine ſind, und eben hierin liegt das Charakteriſtiſche der formalen Logik (ſ. folg. §.). Wie ſich die Stoiker zur Logik verhalten, giebt zugleich den Erklärungsgrund für den geſchichtlichen Zuſammenhang ihrer Dialektik mit der megariſchen Schule und der Sophiſtik.

3. Die Rhetorik iſt das Mittelglied, durch welches die Logik in die römiſche Bildung eingeht. Griechiſche Lehrbücher werden überſetzt. Die römiſche Terminologie in Betreff der Logik bildet ſich aus und wird ſpäter die im Abendlande ſchulmäßig geläufige und techniſche. Die erſten römiſchen Ueberſetzer und Bearbeiter der Rhetorik ſind Varro, Cicero, Quintilian, Gellius. Die Entwicklung der Schullogik beginnt mit Appulejus (Mitte des zweiten Jahrhunderts, das Buch de interpretatione, das dritte ſeiner Schrift de dogmate Platonis), ſie vollendet ſich in Auguſtin, Marcianus Capella, der auf Appulejus beruht, (das 4te Buch ſeiner artes liberales), Boëthius und Caſſiodorus. Hier berühren wir die Grenze des Mittelalters, das ſeine logiſch (ariſtoteliſche) Bildung von den Ueberſetzungen und Commentaren des Boëthius empfängt*).

*) Vergl. Prantl Geſch. der Logik im Abendlande Bd. I.

§. 47.
Charakter der formalen Logik.

Sobald die Logik aufhört, Erkenntnißlehre zu ſein, die Denkformen in Abſicht auf die Erkenntniß zu unterſuchen und nach ihrem Erkenntnißwerth zu unterſcheiden, wird ſie darauf ausgehen, in ihrem Gebiet alle mögliche Denkformen zu umfaſſen. Dieſes Gebiet erweitert ſich immer mehr ins Leere. Ihre Aufgabe iſt demnach, alle Formen, die überhaupt im menſchlichen Denken vorkommen können, darzuſtellen und zu ordnen, d. h. womöglich alle Combinationen zu erſchöpfen, die unſere Vorſtellungen eingehen können.

1. Unter dieſem Geſichtspunkte nimmt ſie einen ganz andern Weg als die ariſtoteliſchen Unterſuchungen. Ihr Regulativ iſt nicht die Erkenntniß, ſondern die Möglichkeiten der Combination. Um dieſe Möglichkeiten zu erſchöpfen, muß man ausgehen von den einfachſten Elementen. Sie verfährt daher nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch. Sie geht fort vom Unbeſtimmten zum Beſtimmten, vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten. Darin vergleicht ſich ihre Methode der mathematiſchen, und ſchon Galenus blickt in dieſem Sinn auf Euklides.

2. Damit iſt die Reihenfolge in ihren Unterſuchungen gegeben. Die Beweiſe ſetzen die Schlüſſe, dieſe die Urtheile, dieſe die Vorſtellungen oder Begriffe voraus. Begriffe werden zu Urtheilen, dieſe zu Schlüſſen, dieſe zu Beweiſen zuſammengeſetzt. Die formale Logik frägt: wie viele ſolcher Zuſammenſetzungen ſind möglich? Ihre Rechnung iſt ein Combinationsexempel. Aber die Begriffe (Vorſtellungen) ſelbſt ſind zuſammengeſetzt und keineswegs die einfachſten Elemente. Jede Vorſtellung iſt ein Complex von Merkmalen. Die einfachſten Merkmale ſind die, welche ſich nicht weiter auflöſen laſſen. Die einfachſten Vorſtel-

lungen ſind zugleich die abſtracteſten, die allgemeinſten. Je mehr Merkmale ſich in der Vorſtellung finden, um ſo zuſammengeſetzter iſt die Vorſtellung; je weniger, um ſo abſtracter. So eröffnet ſich innerhalb der Begriffe ein weiter Schauplatz für das Spiel der Combination. Das Zuſammenſetzen der Merkmale heißt jetzt definiren; das Trennen derſelben abſtrahiren, das Ordnen eintheilen (Diviſion und Subdiviſion, διαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις der Stoiker).

So iſt die formale Logik ihrer ganzen Anlage und Richtung nach durchaus abſtract. Der Ausdruck dieſer abſtracten Vorſtellungen ſind nicht die Dinge, ſondern die Wörter, der Ausdruck dieſer Urtheile und Schlüſſe die Sätze und Satzverbindungen, an denen ſich jetzt die Logik orientirt. Soviele mögliche Satzverbindungen, ſoviele mögliche Urtheile und Schlüſſe. Es giebt Urtheile von ſehr verſchiedenem Erkenntnißwerth und gleicher grammatiſcher Form: ſie werden von dieſer Logik nicht unterſchieden. Es giebt Urtheile von gleichem Erkenntnißwerth und verſchiedenem ſprachlichen Ausdruck: dieſe Verſchiedenheit gilt hier unmittelbar als logiſche. Endlich können ſich in der verſchiedenen grammatiſchen Form auch ſehr verſchiedene Erkenntnißwerthe ausdrücken: ſo iſt es wenigſtens nicht die Rückſicht auf die letzteren, welche hier die Logik bewegt, ſolche Urtheile zu unterſcheiden.

3. Dieſe Logik muß ſich die Aufgabe ſetzen, die abſtracteſten Begriffe darzuſtellen, die alle übrigen Vorſtellungen repräſentiren und unter ſich fallen laſſen. Als dieſe abſtracteſten Begriffe (γενικώτατα) gelten ihr die Kategorien. Jeder Begriff iſt ein Complex von Merkmalen. Die Kategorien werden demnach die abſtracteſten Begriffe als Complexe der abſtracteſten Merkmale ſein. So werden jetzt die ariſtoteliſchen Kategorien verſtanden: als ein Schema, in dem ſich alle Vorſtellungen unter-

bringen lassen, als eine „tabula logica“. Als solche erregen sie natürlich das größte Interesse der formalen Logik. So bilden die Stoiker ihre Kategorientafel. Kein Begriff ist abstracter als der des Seienden oder des Etwas (ὄν, τι). Der Complex aller denkbaren Merkmale besteht aus wesentlichen Eigenschaften und zufälligen, die letzteren kommen dem Dinge zu theils ohne Beziehung auf andere, theils nur in Beziehung auf andere. So sind die abstractesten Merkmale die wesentliche Eigenschaft (ποιόν), die zufällige Beschaffenheit (πῶς ἔχον), die zufällige und zugleich relative Beschaffenheit (πρός τι πῶς ἔχον).

So werden die Begriffe ausgehöhlt, leer und unfähig, und das Dogma gilt, daß der Umfang der Begriffe in demselben Maße zunimmt, als der Inhalt abnimmt, so daß die Begriffe den wirklichen Objecten ganz entfremdet werden. Die Kategorien werden Schemata, in die sich jeder beliebige Begriff eintragen läßt; die Kategorienlehre rückt dicht an die Topik und geht eigentlich mit dieser zusammen.

4. Der Complex der Merkmale ordnet sich nach dem Schema der Zusammensetzung. Dieses Schema gilt für alle Definitionen. Jeder Begriff setzt sich zusammen aus Gattung und Art (artbildendem Unterschied), dazu kommt das eigenthümliche Merkmal und die zufällige Beschaffenheit. Das sind die topischen Gesichtspunkte, unter denen jeder Begriff erörtert und bestimmt wird. Schon Theophrast führt die aristotelischen τόποι auf diese fünf zurück: ὅρος, γένος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Porphyrius nimmt diese Topik (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός), diese „quinque voces“ zur Einleitung in die Kategorienlehre.

§. 48.

Die ariſtoteliſche Logik im Mittelalter.

Das Mittelalter iſt in ſeiner logiſchen Bildung und Entwicklung durchaus abhängig von der ariſtoteliſchen Logik als einer formalen Schulwiſſenſchaft, die in das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) eingeht. Den erſten logiſchen Unterricht empfängt es durch die Lehrbücher und Schriften des Marcianus Capella, Boëthius, Caſſiodorus, Auguſtinus. Seine logiſche Entwicklung ſchreitet in demſelben Maße fort, als ſeine Bekanntſchaft mit der ariſtoteliſchen Logik zunimmt.

1. Zunächſt kennt es die letztere keineswegs in ihrem ganzen Umfange. Bis in das zwölfte Jahrhundert kennt es vom Organon nur die Überſetzungen des Boëthius, und zwar nur diejenigen Schriften, welche Boëthius zugleich erklärt hatte: die Kategorien und die Lehre vom Urtheil. Dazu kommt die ebenfalls von Boëthius überſetzte und erklärte Einleitung des Porphyrius zu den Kategorien (die Iſagoge oder die quinque voces, §. 47. 4). Dazu kommen des Boëthius eigene Schriften über die Eintheilungen, die Topik, die kategoriſchen und hypothetiſchen Schlüſſe. Noch Abälard erklärt, daß auf dieſe ſieben Schriften, auf dieſe drei Autoren (Ariſtoteles, Porphyrius, Boëthius) ſich die Logik des lateiniſchen Abendlandes gründe.

2. Im zwölften Jahrhundert wird das Organon in ſeinem ganzen Umfange bekannt. Dieſe erweiterte logiſche Bildung geht von Frankreich aus (Abälard, Adam von Petit-Pont, Gilbertus Porretanus) und verbreitet ſich von hier nach Deutſchland (Otto von Freiſing) und England (Johannes von Salesbury). Abälard zeigt ſchon einige ſporadiſche Kenntniß von der erſten Analytik und der Topik. Johannes von Salesbury iſt der Erſte, der das Organon ganz kennt (in ſeinem Metalogicus vom

J. 1160). Er nimmt die Logik von der praktischen Seite, als Kunst. Zur Vorschule (ad artem) dienen die Isagoge, die Kategorien, die Lehre vom Urtheil; die eigentliche logische Schule bilden die Topik, die beiden Analytika, die Schrift von den sophistischen Schlüssen, besonders aber die Topik.

Die neue Kenntniß kommt theils durch die alten Uebersetzungen des Boëthius, die, wie es scheint, zuerst in Frankreich bekannt werden, theils durch neue Uebersetzungen, die, wie es scheint, in Italien entstehen unter byzantinischem Einfluß, denn in Italien sind in dieser Zeit die weiteren Uebersetzungen des Boëthius nicht bekannt, wohl aber das Organon.

3. Bis zum dreizehnten Jahrhundert macht das Mittelalter seine aristotelisch-logische Schule hauptsächlich unter der Vermittlung und Leitung des Boëthius. Die neue Schule, die im dreizehnten Jahrhundert beginnt, ist bedingt durch zwei literarisch wichtige Umstände: einmal dadurch, daß ein Lehrbuch der gesammten aristotelischen Logik ins Abendland eingeführt wird, welches der Schullogik der folgenden Jahrhunderte zu Grunde liegt; dann dadurch, daß der auf das Organon beschränkte philosophische Gesichtskreis des Abendlandes ausgedehnt wird auf die aristotelische Metaphysik und Psychologie und zugleich der logische Gesichtskreis sich über die Commentatoren des Organons verbreitet.

Das Erste geschieht durch den Einfluß der byzantinischen Literatur, die seit dem fünften Jahrhundert das Abendland nicht mehr berührt hatte; das Zweite durch den Einfluß der arabischen. Hier sind es vor allem die Commentare des Averroes, dort die Synopsis des Psellus, ein Compendium der gesammten aristotelischen Logik, wodurch das Mittelalter seine neuen logischen Bildungsmittel empfängt. Dieses für die Schullogik der folgenden Jahrhunderte bestimmende Lehrbuch wird dem Abendlande

vermittelt zuerſt durch Wilhelm Shyreswood, der es bearbeitet, dann durch Petrus Hiſpanus, der es überſetzt. (S. ob. §. 32. Zuſatz 2) *).

Zuſatz. Die Entwicklung der ariſtoteliſchen Logik im Mittelalter läßt ſich demnach in zwei Perioden unterſcheiden, von denen die erſte („via antiqua") durch Boëthius, die zweite („via moderna") durch Pſellus beſtimmt wird: die Periode des Boëthius und die des Pſellus **).

§ 49.

Die logiſche Streitfrage des Mittelalters.

Realismus und Nominalismus.

Die Philoſophie des Mittelalters iſt ihrem Inhalte nach ausſchließlich theologiſch. Die Vorausſetzung, von der ſie abhängt, iſt der chriſtliche Glaube in der Form der kirchlichen Glaubenslehre. Sie hat die Aufgabe, den dogmatiſchen Stoff zu einem kirchlichen Lehr- und Schulſyſtem auszubilden und zu geſtalten. In dieſer Aufgabe, die ihren Charakter ausmacht, iſt die mittelalterliche Philoſophie ſcholaſtiſch.

1. Sie hat die kirchlichen Glaubensſätze zu begründen und in ihren Folgerungen zu entwickeln, mit einem Wort: den gegebenen Glaubensinhalt zu beweiſen. Die Form der Beweisführung iſt ihr weſentlich. Ihr Ziel iſt der bewieſene Glaube, d. h. die Einheit zwiſchen Glaube und Wiſſen, Religion und Philoſophie. Mit der Verbindung beider, die ſich durchdringen ſollen, beginnt die Scholaſtik; mit der Auflöſung dieſer Verbindung en-

*) Vgl. durchgängig Prantl's Geſchichte der Logik im Abendlande Bd. II, dem die obige Darſtellung folgt. Die Mittelglieder zwiſchen Pſellus und dem Abendlande, namentlich die erſte Vermittlung durch Shyreswood, ſind erſt durch Prantl entdeckt.

**) Ebendaſelbſt II. S. 262.

det sie. In diesem Verhältniß bildet der Glaube nicht bloß das ausschließliche Object des Nachdenkens, sondern auch dessen alleinige Richtschnur. Was geglaubt werden soll, soll bewiesen werden, nichts Anderes. In diesem Verhältniß ist die Philosophie der abhängige Factor, das dienende Werkzeug.

2. Die Lösung dieser Aufgabe fordert vor Allem die formale Technik der Logik und Dialektik. Die Scholastik empfängt ihr Material von den Kirchenvätern, insbesondere von Augustin, ihre formale Bildung von Aristoteles; sie empfängt durch Boëthius mit den (genannten) logischen Schriften des Aristoteles zugleich die (auf die Kategorienlehre bezügliche) Einleitung des Porphyrius. So steht in den Ausgangspunkten der logischen Schule des Mittelalters eine platonisch bedingte Vorstellungsweise dicht neben der aristotelischen. Zwischen beiden besteht in Rücksicht auf die Geltung der Allgemeinbegriffe (Ideen) eine bedeutsame Differenz. Diese platonisch-aristotelische Differenz übernimmt das Mittelalter schon in den Grundlagen seiner philosophischen Bildung als ein logisches Problem, welches die spätere Scholastik hauptsächlich beschäftigt und in entgegengesetzte Richtungen theilt.

3. Die logische Frage hängt in der Entwicklung der Scholastik auf das genauste zusammen mit der materialen oder theologischen Aufgabe derselben und zwar mit deren ersten und obersten Voraussetzungen. Der zu beweisende Glaube hat seine Cardinalpunkte in dem Fall der Menschheit durch die Erbsünde, in der Erlösung der Menschheit durch Christus und die auf Christum gegründete Kirche. Die Menschheit erscheint hier als die Gattung, die unabhängig und vor den Einzelnen gilt. Ist diese Gattung keine Realität, so ist auch die Erlösung, auch die Kirche, auch der Glaube keine. Gilt aber in diesem Fall die Realität der Gattung, so gilt sie überhaupt. Auf dieser Realität der Gat-

tungen beruht in ſeinen oberſten Vorausſetzungen der Glaube, den die Scholaſtik beweiſen ſoll. Er fordert die Realität überhaupt der Gattungen, der Ideen. Er iſt in dieſer Forderung realiſtiſch, in dieſem Realismus zunächſt platoniſch: universalia sunt realia, universalia sunt ante rem.

Dieſem Realismus widerſtrebt die natürliche Denkweiſe, der das Einzelne als das Reale gilt und das Allgemeine als ein abſtracter Begriff, als ein Wort, als ein Zeichen. Dieſer antirealiſtiſche Standpunkt erklärt: universalia sunt nomina. So entzweit ſich die Scholaſtik in Realismus und Nominalismus. In dem Streite beider enthüllt ſich die Kluft zwiſchen dem Glaubensrealismus und der natürlichen Denkweiſe; darum liegt in dieſem Gegenſatz ſchon das Motiv zur Trennung von Glauben und Wiſſen, zur Auflöſung alſo der Scholaſtik. Mit dem Nominalismus beginnt deren Selbſtauflöſung.

A. Innerhalb des Realismus unterſcheiden ſich zwei Hauptgeſichtspunkte. Die Gattungen oder Formen ſind das wahrhaft Wirkliche, entweder unabhängig und vor den einzelnen Dingen, oder in denſelben. Entweder universalia ante rem, oder universalia in re. Die erſte Formel bezeichnet den platoniſchen, die zweite den ariſtoteliſchen Realismus. Jener gehört dem zwölften Jahrhundert (Anſelmus von Canterbury, Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Chartres u. ſ. f.), dieſer dem dreizehnten (Albert der Große, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus). Der nominaliſtiſche Gegenſatz beginnt ſchon gegen Anſelm und Wilhelm von Champeaux in Roscellin; er erneut ſich im vierzehnten Jahrhundert, dem er als herrſchende Denkweiſe gehört, in Wilhelm Occam und bildet die Uebergangsform aus der Scholaſtik in die neuere Zeit.

B. Die Herrſchaft des platoniſchen Realismus und die des Nominalismus bilden die äußerſten Gegenſätze. Das Mittel-

glied bildet der ariſtoteliſche Realismus, namentlich in Scotus. Die Mittelglieder zwiſchen dem platoniſchen und ariſtoteliſchen Realismus bilden Abälard, Gilbertus Porretanus, Johannes von Salesbury, welcher letztre in Rückſicht auf die Geltung der Gattungen ſchon die Formel universalia in re ausſpricht.

Zuſatz 1. Es iſt bezeichnend, daß ſich der theologiſche Realismus mit dem ontologiſchen Beweiſe des Anſelm einführt. Die Idee iſt das Reale, erklärt der ſcholaſtiſche Realismus. Aus der Idee Gottes folgt unmittelbar die Realität Gottes, erklärt der ontologiſche Beweis.

Zuſatz 2. Sowohl auf der realiſtiſchen als nominaliſtiſchen Seite giebt es in der Faſſung und Werthbeſtimmung der Univerſalien eine Menge logiſcher Abſtufungen und Uebergangsformen, die oft ſo dicht neben einander liegen, daß ſie ſich kaum unterſcheiden laſſen. Es werden in dieſem Punkte dreizehn verſchiedene Anſichten aufgezählt, die ſich im zwölften Jahrhundert geltend machen.

Die platoniſche Grundformel in Betreff der Univerſalien lautet ante rem, die ariſtoteliſche in re, die nominaliſtiſche post rem. Der äußerſte Realismus erklärt die Univerſalien ſo ſehr für das Weſen der Dinge ſelbſt, daß er die Einzelnheit und den Weſensunterſchied der letztern geradezu aufhebt (Wilhelm von Champeaux); der äußerſte Nominalismus erklärt die Univerſalien ſo ſehr für bloß ſubjective Zeichen (voces, flatus vocis), daß er ihnen alle weſentliche und reale Bedeutung abſpricht (Roscellin). Zwiſchen beiden Extremen liegt eine Reihe von Mittelſtufen.

Die Realität der Univerſalien muß ſo bejaht werden, daß dadurch die Möglichkeit nicht aufgehoben wird, ſie als Prädicate auszuſagen oder durch ſie zu urtheilen. So werden ſie beſtimmt zwar nicht als die Dinge ſelbſt, aber als deren Zuſtand (status) oder als das, was den Dingen gemeinſchaftlich zukommt, worin ſie nicht differiren, ſondern übereinſtimmen (ratio indifferentiae), oder als deren Subſtrat und Stoff, der den verſchiedenen Formen zu Grunde liegt und dieſelben trägt (wie in der Schrift de generibus

et speciebus), oder als die geborenen Prädicate der Dinge, als die realen Urtheile (sermones, ſo erklärt ſie Abälard in der Formel: quod natum est de pluribus praedicari), oder als die Weſensformen, welche die Einzeldinge bilden (formae substantiales des Gilbertus Porretanus). Man ſieht, wie dieſe Beſtimmungen von der Formel univ. ante rem auf die Formel in re zugehen *).

§. 50.

Uebergang zur neueren Philoſophie.

Im Nominalismus entfremdet ſich die Scholaſtik ihrem urſprünglichen Geiſt, der die Erkenntniß durch den Glauben bedingt und dieſem unterordnet. Sie öffnet in ihrer nominaliſtiſchen Richtung der Philoſophie den Weg in die neue Zeit.

Dem Realismus treten hauptſächlich zwei Einwürfe entgegen. Wenn die Univerſalien die Dinge ſelbſt ſind, ſo iſt es unmöglich, daß ſie von dieſen ausgeſagt werden, denn kein Ding läßt ſich von einem Dinge ausſagen. Wenn die Univerſalien die Dinge ſelbſt ſind, ſo müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich ſein, was offenbar unmöglich iſt. Namentlich in dieſen letzten Widerſpruch verſtrickt Occam den Realismus.

Der nominaliſtiſche Widerlegungsſchluß (ein Beiſpiel der zweiten Schlußfigur in cesare) läßt ſich einfach ſo ausſprechen: kein Ding kann in mehreren Dingen zugleich ſein, die Univerſalien ſind in mehreren Dingen zugleich, alſo ſind die Univerſalien keine Dinge, alſo ſind auch die Dinge nicht allgemein, ſondern einzelne Weſen, alſo iſt das Reale nicht univerſell, ſondern individuell. Die Individuen ſind das Wirkliche. Das Allgemeine iſt bloß gedacht, es iſt rational oder formal. Die Rea-

*) Vgl. damit ausführlich Prantl Geſchichte der Logik im Abendlande II. Abſchnitt XIV. S. 118—261.

listen sind die Formalisten (universalia non sunt realia = universalia sunt rationalia = esse eorum est tantummodo cognosci).

Mithin ist die rationale Erkenntniß in keinem Fall real. Die Realität der Glaubensobjecte steht dem Nominalismus fest. Es giebt mithin von den Glaubensobjecten keine rationale, also auch keine natürliche Erkenntniß. Hier entzweit sich Glaube und Wissen. Der Glaube ist in demselben Maße supranatural, als er das Wissen von sich ausschließt. Das Wissen wird in demselben Maße weltlich, als es vom Glauben unabhängig gemacht wird. In Rücksicht des Glaubens, dessen supranaturale Geltung er auf das nachdrücklichste hervorhebt, ist der Nominalismus scholastisch. Indem er die Trennung zwischen Glauben und Wissen fordert und vollzieht, ist er antischolastisch.

Die menschliche Erkenntniß ist an die rationalen Formen der Begriffe und deren Zeichen (termini), die Worte, gebunden. Unter diesen Bedingungen giebt es keine reale Erkenntniß. Hier richtet sich der Nominalismus skeptisch gegen den Werth der menschlichen Erkenntniß. Er erklärt die Einzeldinge für das Wirkliche. Die weltlichen Einzeldinge sind die sinnlichen. Wird nun die menschliche Erkenntniß vom Glauben losgemacht und auf die Welt und die Einzeldinge hingewiesen, so ist die nothwendige Folge, daß sie die Richtung der sinnlichen Erfahrung einschlägt und zum Empirismus und Sensualismus fortschreitet. So giebt der Nominalismus den Antrieb zu einer sensualistischen Erkenntnißrichtung. Aber die sinnlichen Dinge sind als unsre Wahrnehmungen auch subjectiver Art. Die Dinge, wie sie in Wahrheit oder an sich sind, können nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden. Hier erhebt sich ein neuer auf das menschliche Denken allein gegründeter Realismus, den die neuere Philosophie dem Empirismus entgegensetzt.

§. 51.

Die entgegengeſetzten Erkenntnißrichtungen der neueren Philoſophie.

Die neuere Philoſophie ſucht die Erkenntniß der Dinge, unabhängig von jeder Schul- und Glaubensautorität, aus der Machtvollkommenheit bloß der menſchlichen Vernunft. In dieſer Richtung iſt ſie antiſcholaſtiſch, darum zugleich antiariſtoteliſch. Die ariſtoteliſche Logik wird bekämpft, aber nicht widerlegt, nicht richtig verſtanden, darum nicht eigentlich fortgebildet. Sie gilt als ſcholaſtiſch und formaliſtiſch. Unter dieſen Geſichtspunkten, welche die zutreffenden nicht ſind, wird ſie verworfen.

1. Das Problem der neueren Philoſophie iſt die Erkenntniß der Dinge. Die Natur (das Weſen der Dinge) gilt als das erſte Erkenntnißobject, als das Princip, woraus alles Andre folgt. In dieſer Richtung iſt die neuere Philoſophie naturaliſtiſch. Die Erkennbarkeit der Natur oder die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge muß dabei vorausgeſetzt werden. In dieſer Vorausſetzung iſt die neuere Philoſophie dogmatiſch.

Die Wahrheit iſt eine, alſo auch das wahre Erkenntnißvermögen eines. Aber in der menſchlichen Natur finden ſich zwei Vorſtellungsvermögen, deren jedes darauf Anſpruch macht, das wahre zu ſein: die Sinnlichkeit und der Verſtand, das Vorſtellungsvermögen durch Eindrücke und durch Begriffe. In dieſem Punkt entzweit ſich die neuere Philoſophie.

Die alternative Erklärung lautet: Die Erkenntniß beſteht entweder in der ſinnlichen Wahrnehmung oder im reinen Verſtande. Die Erkenntniß iſt entweder empiriſch oder rational.

2. Alle Erkenntniß iſt Erfahrung: das iſt die Erklärung des Empirismus (Realismus). Das Inſtrument der Erkenntniß ſind die Sinne; die Methode der Erkenntniß iſt die

richtige Wahrnehmung; alle Logik besteht darin, die Wahrnehmung zu berichtigen und richtig aus ihr zu schließen. Die Anweisung dazu giebt der Empirismus. Er setzt zunächst in Bacon dem aristotelischen Organon das neue Organon entgegen: die inductive Logik*). Alle Begriffe gründen sich auf sinnliche Eindrücke. (Bacon, Hobbes, Locke, Condillac, die Materialisten.) Die inductive Logik, die Bacon einführt, wird in dieser Richtung fortgebildet bis auf die jüngsten Zeiten (Mill, Whewell).

3. Alle Erkenntniß ist reines Denken: das ist die Erklärung des Rationalismus (Idealismus). Die Methode der Erkenntniß ist das richtige Denken d. h. „das klare und deutliche"; alle Logik besteht darin, aus der richtigen Grundeinsicht richtig und geordnet zu folgern: die deductive Logik nach geometrischer Methode, die Descartes sowohl Aristoteles als Bacon entgegensetzt. Es handelt sich um die Wahrheit, die jeden Zweifel und jede Unsicherheit ausschließt. Eine solche völlig sichere Erkenntniß der Dinge soll gefunden werden. Die Frage ist: auf welchem Wege? kraft welcher Methode? Der Erfahrung fehlt die Sicherheit der Erkenntniß; der syllogistischen Methode fehlt die Fähigkeit des Entdeckens, sie kann nur bekannte Wahrheiten darstellen und ordnen, nicht neue auffinden: daher der Gegensatz Descartes' sowohl zu Bacon als zu Aristoteles. Der einzig sichere Weg, welcher übrig bleibt, ist die Erkenntniß aus einem Princip, welches ursprünglich und unmittelbar gewiß ist. Die Erkenntniß dieses Princips selbst ist intuitiv; was daraus hervorgeht, muß in richtiger und genauer Abfolge deducirt werden. Intuition und Deduction sind daher die beiden einzigen Mittel zur Gewißheit wissenschaftlicher Einsicht. (Discours de la methode

*) S. meine Schrift Bacon von Verulam und das Zeitalter der Realphilosophie. (Cap. 3 und 4.)

nebſt den beiden wichtigen Fragmenten Règles pour la direction de l'esprit und Recherche de la vérité par les lumières naturelles). Der von Descartes eingeführten Erkenntnißrichtung folgen Spinoza, Leibnitz, Wolf.

Die Syſteme der Descartes, Spinoza, Leibnitz beruhen auf Grundbegriffen, aus denen ſie deducirt werden. Dieſe Grundbegriffe ſind zugleich logiſch und metaphyſiſch. Ohne dieſe Principien ſind weder die Dinge ſelbſt noch deren klare und deutliche Erkenntniß möglich. Jedes dieſer Syſteme läßt ſich als eine ſolche deductive Reihenfolge darſtellen. Wie muß der Begriff der Subſtanz gedacht werden? Was folgt aus dieſem Begriff? Das iſt die logiſch-metaphyſiſche Grundfrage Spinozas. — Die Natur der Dinge muß als Kraft gedacht werden? Was folgt aus dem Begriff der Kraft? Das iſt die logiſch-metaphyſiſche Grundfrage bei Leibnitz. Die ganze leibnitziſche Philoſophie iſt eine fortſchreitende Entwicklung dieſes Begriffs: Natur der Dinge = Kraft = einfach = urſprünglich = ſubſtantiell = thätige Subſtanz = Einzelſubſtanz = Individuum = Einheit = Atom = formales Atom (ſubſtantielle Form) = Monade = Leben = Entwicklung = Vorſtellung = Mikrokosmus = continuirliches Stufenreich (Cauſalität und Teleologie) *).

Zuſatz. So werden die beiden Erkenntnißarten der Induction und Deduction, welche Ariſtoteles abgeleitet und unterſucht hatte (ſ. §. 40—42), ſchon im Urſprung der neuern Philoſophie einander entgegengeſetzt. Jede wird für ſich in einem beſondern Entwicklungsgange ausgebildet. Auf dieſem Wege wird zuletzt das Erkenntnißproblem ſelbſt und mit ihm das logiſche wieder in den Vordergrund der Philoſophie gerückt, und die Frage nach dem Urſprunge der Kategorien, welche Ariſtoteles nicht gelöſt

*) Vgl. meine Geſchichte der neuern Philoſophie. Bd. II. Leibnitz und ſeine Schule. (Cap. 3—8.)

hatte, erſcheint als das letzte Ergebniß, in welches beide Entwicklungsreihen einmünden.

§. 52.

Das Erkenntnißproblem.

Beide Richtungen behaupten die Erkennbarkeit der Dinge. Die Erkenntniß geht auf den nothwendigen Zuſammenhang. Dieſer beſteht in der Cauſalität. Beide Richtungen behaupten und fordern die Erkennbarkeit der Cauſalverknüpfung: das iſt ihr gemeinſchaftliches Poſtulat.

1. Die Empiriſten müſſen erklären: der Cauſalzuſammenhang der Dinge iſt erkennbar durch die ſinnliche Erfahrung, alſo die Cauſalität iſt ein Erfahrungsbegriff. Die Rationaliſten erklären: der Cauſalzuſammenhang iſt erkennbar durch den bloßen Verſtand, alſo die Cauſalität (der Satz vom Grunde) ein urſprünglicher Begriff oder eine angeborene Idee.

2. So entſtehen nothwendig im Verlauf der neueren Philoſophie über den Urſprung der Cauſalität entgegengeſetzte Theorien: ein Streit, der eine Entſcheidung fordert, welche ſelbſt die Unterſuchung nothwendig macht. Dieſe Unterſuchung bezieht ſich zunächſt auf den Urſprung dieſer einen Kategorie. Sie muß ſich erſtrecken auf den Urſprung der Kategorien überhaupt. In der Anerkennung und Löſung dieſes Problems macht die Logik ſeit Ariſtoteles die erſte Epoche.

Welches iſt die nächſte Entſcheidung?

Zuſatz. In dem Begriff der Cauſalität oder des Realgrundes (Entſtehung, Geneſis) entdeckte ſich die erſte Denkſchwierigkeit, womit die Unterſuchung der Erkenntnißbegriffe begann und die Logik ihren Anfang nahm. (S. oben §. 13.) Daſſelbe Problem tritt jetzt von neuem an die Spitze der Philoſophie.

§. 53.

Die ſkeptiſche Entſcheidung.

Hume.

Die Cauſalität iſt entweder ein Erfahrungsbegriff oder ein angeborner Verſtandesbegriff. Was von beiden iſt ſie?

1. Sie iſt kein Erfahrungsbegriff, denn die Erfahrung beruht auf Eindrücken, und die Cauſalität iſt kein Eindruck.

2. Sie iſt kein Verſtandesbegriff, denn der Verſtand als ſolcher kann nur Vorſtellungen analyſiren, aber nicht verſchiedene Vorſtellungen verknüpfen, er kann von ſich aus nicht einſehen, daß etwas Urſache eines Anderen iſt.

3. Alſo iſt die Cauſalität weder Erfahrungs- noch Verſtandesbegriff, weder a posteriori noch a priori, alſo überhaupt kein Erkenntnißbegriff, alſo giebt es überhaupt keine Erkenntniß weder durch Induction noch durch Deduction. Der disjunctive Fundamentalſatz der neueren Philoſophie wird zum Dilemma. Dieſes Dilemma erklärt Hume: die Erkenntniß der Dinge iſt weder durch ſinnliche Erfahrung noch durch den reinen Verſtand möglich, ſie iſt weder empiriſch noch rational; alſo überhaupt unmöglich.

Zuſatz. Die neuere Philoſophie macht in Hume dieſelbe Wendung, als die griechiſche in Protagoras und Gorgias. Wenn ſich die Dinge ſo verhielten, wie die Eleaten und Heraklit wollten, ſo war die Erkenntniß unmöglich. (S. ob. §. 17.) Dieſe Folgerung begriffen und erklärten die Sophiſten. Wenn ſich die Dinge und deren Erkennbarkeit ſo verhalten, wie die Empiriſten und Rationaliſten wollen, ſo iſt die Erkenntniß unmöglich. Dieſe Folgerung begreift und erklärt Hume.

§. 54.

Die kritiſche Löſung.

Kant.

Aus den Bedingungen, unter denen die dogmatiſche Philoſophie der Empiriſten und Rationaliſten ihre Syſteme ausbildet, läßt ſich die Erkenntniß nicht erklären, vielmehr erſcheint ſie unter dieſen Geſichtspunkten unmöglich. Jetzt wird die Frage nothwendig: wie iſt die Erkenntniß möglich, unter welchen Bedingungen? Der ſokratiſchen Epoche in der griechiſchen Philoſophie entſpricht in der neuern die kantiſche.

1. Die kantiſche Philoſophie verhält ſich zur Möglichkeit der Erkenntniß nicht vorausſetzend, ſondern unterſuchend, d. h. nicht dogmatiſch, ſondern kritiſch. Sie unterſucht die Bedingungen, welche der Erkenntniß vorausgehen, alſo nicht jenſeits der Erfahrung, ſondern dieſſeits derſelben zu ſuchen ſind in der reinen Vernunft. In dieſer Richtung iſt die Philoſophie tranſſcendental. Welches ſind die Bedingungen zur Erkenntniß?

2. Jede wirkliche Erkenntniß iſt ein Urtheil, welches verſchiedene Vorſtellungen auf nothwendige und allgemeine Weiſe verknüpft. Eine ſolche Verknüpfung iſt Syntheſe. Nichts empiriſches iſt nothwendig und allgemein. Jede nothwendige und allgemeine Einſicht iſt a priori. Mithin iſt nothwendige und allgemeine Verknüpfung eine Syntheſe a priori, alſo jede wirkliche Erkenntniß ein ſynthetiſches Urtheil a priori. Ein ſolches Urtheil fordert ſynthetiſche oder verknüpfende Begriffe, die nothwendig und allgemein gelten d. h. Kategorien. Ohne Kategorien keine Erkenntniß. Sie ſind urtheilende Begriffe. So viele Urtheilsformen, ſo viele Kategorien. Daher die kantiſche Lehre der zwölf Kategorien (Qualität, Quantität, Relation, Modalität). (Vergl. §. 3, Nr. 3.)

3. Die Kategorien verknüpfen; weiter leiſten ſie nichts. Das zu Verknüpfende muß gegeben ſein. Dem Gegebenen entſpricht auf unſerer Seite das Empfangen: die Receptivität, die ſinnlicher Natur iſt. Darum iſt auch das Gegebene ſinnlicher Natur. Alſo können die Kategorien nur Sinnliches verknüpfen, alſo giebt es nur Erkenntniß ſinnlicher Dinge d. h. nur Erfahrung. Was uns nicht gegeben iſt, das Nicht-Sinnliche, läßt ſich durch Kategorien nicht verknüpfen, alſo nicht erkennen.

4. Alſo folgt: die Kategorien begründen die Erkenntniß und begrenzen ſie zugleich. Sie begründen die Erfahrung, aber ſie begründen auch nur Erfahrung. Nur durch die Kategorien iſt Erfahrung möglich. Durch Kategorien iſt aber auch keine andere Erkenntniß möglich als Erfahrung. Hier vereinigen ſich beide Richtungen der dogmatiſchen Philoſophie: alle Erkenntniß iſt Erfahrung (Empirismus), aber die Erfahrung iſt nur möglich durch reine Verſtandesbegriffe (Rationalismus). Die Kategorien gelten nur innerhalb der Erfahrung (Empirismus), aber ſie ſind vor aller Erfahrung d. h. a priori (Rationalismus). Sie werden nicht durch die Erfahrung gemacht (Widerlegung des Empirismus), vielmehr wird die Erfahrung durch ſie gemacht, aber es wird durch ſie auch nur Erfahrung gemacht (Widerlegung des dogmatiſchen Rationalismus).

5. Sind die Kategorien Grundbegriffe aller Erfahrung, ſo ſind ſie ſelbſtverſtändlich auch die Grundbegriffe aller Objecte einer möglichen Erfahrung, d. h. ſie ſind Principien alles Erfahrbaren oder alles empiriſchen Daſeins. So vereinigen ſich auf dem transſcendentalen Standpunkt Logik und Metaphyſik. Es giebt alſo eine Metaphyſik (d. h. allgemeine und nothwendige Erkenntniß) der Erſcheinungen, aber keine Metaphyſik der Dinge an ſich. Die transſcendentale Logik verhält ſich zur Metaphyſik begründend und begrenzend. Hier entſcheidet ſich

die Frage nach dem Ursprung der Kategorien und damit das logische Problem*).

Zusatz. Bei Kant erscheint die Logik als formale und transscendentale. Jene hat es mit den Denkformen, diese mit dem Erkenntnißproblem zu thun. Hier entdecken sich die Kategorien als Bedingungen der Erfahrung, und damit erklärt sich zum erstenmal deren Ursprung und Function. Kants Bedeutung für die Geschichte der Logik muß deshalb aus der transscendentalen Analytik begriffen werden, weniger aus der Art, wie Kant die Kategorien entdeckt — hier ist die formale Logik sein Leitfaden — als wie er dieselben deducirt („Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe". Kritik der reinen Vernunft. I. Ausg.).

§. 55.

Psychologische und transscendentale Auffassung.

Fries und Fichte.

Die kantische Kritik hat die Kategorien entdeckt als die logischen Bedingungen zur Erfahrung. Sie liegen der Erfahrung zu Grunde, nicht also ihnen die Erfahrung; sie sind a priori oder ursprünglich in unserem Verstande. Hier aber ist eine doppelte Auffassung denkbar.

1. Sind die Kategorien „a priori gegeben", so können sie gegeben sein in dem Verstande oder zugleich durch den Verstand. Im ersten Fall sind sie Thatsachen oder Data, im zweiten Thathandlungen oder Producte unseres Verstandes. Sind sie Thatsachen, so werden sie erkannt, wie alle Thatsachen, durch Erfahrung, wie alle innern Thatsachen durch innere Erfahrung

*) Vergl. in meiner Geschichte der neueren Philosophie: Immanuel Kant. Entwickelungsgeschichte und System der kritischen Philosophie Bd. I. (Zweites Buch, Cap. 3.)

oder Selbſtbeobachtung, ſo iſt überhaupt die Vernunftkritik nichts anderes als empiriſche Pſychologie.

2. Dieſen Geſichtspunkt nimmt Fries. Die Kategorien ſind a priori; ihre Erkenntniß iſt a posteriori. Die Kategorien ſind transſcendental, ihre Erkenntniß iſt empiriſch. Die Erkenntniß des Transſcendentalen iſt nicht ſelbſt transſcendental. Was von dem Objecte der Erkenntniß gilt, gilt darum nicht auch von der Erkenntniß ſelbſt. Eine ſolche Uebertragung iſt ein Vorurtheil, in dieſem Fall „das Vorurtheil des Transſcendentalen", welches ſeit Reinhold die kritiſche Philoſophie verdorben hat. Die ächte Vernunftkritik iſt, wie alle Selbſterkenntniß, anthropologiſch.

3. Dieſer Geſichtspunkt, ſo einleuchtend und zutreffend er ſcheint, iſt unmöglich. Sind die Kategorien Objecte einer pſychologiſchen Einſicht, ſo ſind ſie Erfahrungsobjecte, ſo gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjecten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobject iſt allgemein und nothwendig; wenigſtens läßt ſich dieſe Beſchaffenheit durch Erfahrung nie einſehen. Sind alſo die Kategorien bloß Erfahrungsobjecte, ſo ſind ſie weder allgemein noch nothwendig, dürfen wenigſtens als ſolche nicht angeſehen werden, ſo lange ſie als Erfahrungsobjecte gelten: ſo ſind ſie nicht a priori, alſo überhaupt nicht Kategorien. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die kantiſche Kritik alles Gewicht legt.

Mithin iſt die Kritik im Geiſte Kants nicht anthropologiſch, die Kategorien alſo nicht Erfahrungsobjecte, alſo nicht Thatſachen oder Data des Verſtandes. Darum verwahrte ſich Kant ſo nachdrücklich gegen die Theorie der angeborenen Ideen. Was bleibt übrig? Da die Kategorien urſprüngliche Verſtandesbegriffe ſind und angeborene Ideen nicht ſind, ſo können ſie nur durch den Verſtand gegeben ſein, ſo müſſen ſie angeſehen werden als

dessen Thathandlungen oder Producte. Diesen Gesichtspunkt nimmt Fichte*).

Zusatz. Fries' Standpunkt fordert die psychologische Erklärung und Ableitung der Kategorien. Apelt hat dieselben in seiner Metaphysik zu geben versucht. Er läßt als metaphysische Kategorien nur die der Relation gelten.

§. 56.

Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre.

Fichte.

Die Kategorien sind Handlungen der Intelligenz und zwar ursprüngliche, weil sie allem Erkennen zu Grunde liegen; sie sind also diejenigen Handlungen, welche das Wesen der Intelligenz ausmachen und constituiren. Die Intelligenz ist kein fertiges Ding mit gewissen Eigenschaften, kein fertiges Subject mit gewissen Kräften, sondern ursprüngliche, sich selbst erzeugende Thätigkeit, die nicht in einem abgeschlossenen Resultate aufhört und zur Sache wird, sondern die Sache der Intelligenz ist eben das lebendige Handeln selbst. Darum ist die Intelligenz nicht Thatsache, sondern Thathandlung. Welche unter den Thathandlungen, in denen das Wesen der Intelligenz besteht, ist die erste? Noch allgemeiner: was ist überhaupt Princip der Philosophie?

1. Das erste Object der kritisch gewordenen Philosophie ist die Thatsache des Wissens, der Erfahrung. Die Philosophie ist Wissenschaftslehre; das Wissen besteht in den Vorstellungen der Dinge, ist also ein Product zweier Factoren: der Vorstellungen und der Dinge. Die Vorstellungen führen sich als auf ihren letzten Grund zurück auf die Intelligenz an sich, die

*) Vergl. Meine Akad. Reden. II. die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt meines Prorectorats den 1. Februar 1862.

Dinge auf das Ding an ſich. So ſind drei Standpunkte denkbar. Entweder die Intelligenz iſt das alleinige Princip der Philoſophie, oder das Ding an ſich, oder beide Principien gelten zugleich. Der erſte Standpunkt iſt der Idealismus, der zweite der Dogmatismus, der dritte iſt dualiſtiſch.

2. Idealismus und Dogmatismus ſind in ihren Principien entgegengeſetzt, ſie heben ſich gegenſeitig auf, eine Verbindung beider Principien iſt unmöglich, denn ſie iſt in ſich widerſprechend. Der Dualismus alſo ſcheidet aus (Kant). Die Philoſophie iſt entweder Idealismus oder Dogmatismus; es giebt kein Drittes. Der Dogmatismus macht das Ding an ſich zum Princip und die Erkenntniß zu deſſen Product, er will die Intelligenz als eine Wirkung der Dinge erklären, d. h. er hebt die Intelligenz auf, mit ihr die Freiheit und Selbſtändigkeit. In dem einfachen Cauſalnexus der Dinge giebt es keinen Punkt, wo aus der Nichtintelligenz als Urſache die Intelligenz als Wirkung, aus den Dingen die Vorſtellungen hervorgehen. Der conſequente Dogmatismus kann die Intelligenz nur verneinen. Er iſt fataliſtiſch (Spinoza) und materialiſtiſch.

Alſo iſt der einzige Standpunkt der Philoſophie der Idealismus.

3. Die Intelligenz iſt das alleinige Princip, ſie iſt nicht Wirkung, ſondern erſte Urſache, ſie beginnt aus ſich, ſie iſt initiativ, ihr Sein iſt die erſte Bedingung alles Erkennens. Das Erkennen iſt nur möglich unter der Bedingung, daß Objecte ſind. Objecte ſind nur möglich unter der Bedingung des Subjects. Das Subject iſt nur möglich durch Selbſtthätigkeit. Die Selbſtthätigkeit, wodurch das Subject zu Stande kommt, iſt das Selbſtbewußtſein oder Ich. Das iſt die erſte Thathandlung der Intelligenz, das Princip der Philoſophie: das Setzen des Subjects.

Alle Erfahrung der Dinge ist empirisches Bewußtsein. Alles empirische Bewußtsein besteht darin, daß etwas im Ich gesetzt ist.

Offenbar ist die erste Bedingung alles empirischen Bewußtseins und damit aller Erfahrung, daß das Ich selbst gesetzt ist. Da nun alles Andere im Ich gesetzt ist, so kann das Ich nur durch sich selbst gesetzt sein. Das Ich setzt sich selbst: das ist die erste Thathandlung der Intelligenz und der erste Satz der Philosophie.

A. Das Selbstbewußtsein ist That, nicht Factum, sondern Act: eine That, die schlechterdings nur als Thätigkeit und Handlung gedacht werden kann, nicht als ausgemachte Sache. Diese That ist unsere eigenste, die keiner für den andern vollziehen kann, sie ist kein nebensächlicher, sondern ein ursächlicher Act, wodurch der Mensch selbständig, persönlich, erst im genauen Verstande subjectiv wird: die That der Freiheit. (So wie die Freiheit Befreiung d. h. Proceß, Handlung, That ist, ebenso und in demselben Sinn auch das Selbstbewußtsein.)

B. Die Philosophie beginnt mit einer That, der philosophische Unterricht mit der Forderung, diese That zu vollziehen, mit dem Postulat: Setze dein Ich, werde dir deiner bewußt! Der Anfang der Philosophie ist kein Satz, sondern ein Postulat, eben dieses Postulat. Ein Satz ist überhaupt nicht Anfang des Wissens. Denn Sätze sind entweder bewiesen oder nicht bewiesen. Der unbewiesene Satz ist entweder zu beweisen oder unbeweisbar. Jeder Beweis braucht Sätze, die wieder bewiesen sein wollen. So führt das Beweisen ins Endlose. So lange also die Philosophie mit einem Satz beginnen will, ist sie gestellt zwischen den anfangslosen Beweis oder den beweislosen Anfang. Im ersten Fall fehlt dem wissenschaftlichen Verfahren

der Anfang, im zweiten fehlt dem Anfange die wissenschaftliche Qualität, also in keinem Falle fängt die Wissenschaft an. Die Skeptiker hatten es leicht, unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit des Wissens zu bestreiten. Die fichte'sche Philosophie entgeht diesem Dilemma. Die Philosophie beginnt mit einem Willensentschluß, der sich als That vollzieht und als Postulat ausspricht.

4. Das Selbstbewußtsein ist seine eigne That. Diese That ist schlechterdings ursprünglich, nothwendig, allgemein. So gewiß das Selbstbewußtsein (Ich) ist (sich setzt), so gewiß müssen die Bedingungen sein (d. h. muß es die Bedingungen setzen), ohne welche es nicht sein könnte. Diese Bedingungen in ihrem ganzen Umfange zu entwickeln und gleichsam auszurechnen, das ist, genau bestimmt, die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Hier vergleicht sich die fichte'sche Wissenschaftslehre mit der kantischen Vernunftkritik. Der Begriff der Erfahrung regulirt durchgängig die kritische Untersuchung. Die Erfahrung ist: also müssen auch die Bedingungen sein, ohne welche die Erfahrung niemals sein könnte. Sobald die Aufhebung einer solchen Bedingung die Möglichkeit der Erfahrung aufhebt, so ist die Nothwendigkeit jener Bedingung bewiesen. Eben darin besteht die transscendentale Beweisführung*). So verhält es sich bei Fichte mit dem Selbstbewußtsein. Die ganze Wissenschaftslehre wird durch diesen Grundbegriff regulirt. Jeder Act ist nothwendig, den das Selbstbewußtsein zu seiner Geltung fordert. Jeder Act ist nothwendig, dessen Nichtsein das Selbstbewußtsein aufheben würde. Das ist die Methode, nach welcher die Wissenschaftslehre in ihren Beweisen verfährt. So beweist oder deducirt sie aus dem Ich die Kategorien:

*) Vergl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. III. (Kant). Zweites Buch. Cap. III. u. XI. S. 359, 564 u. 576.

A. Das Selbstbewußtsein fordert die Selbstunterscheidung. Das Ich unterscheidet sich, d. h. es setzt ein von ihm Unterschiedenes, also ein Nicht-Ich. Das Sich selbst setzen fordert das Entgegensetzen. Ohne Ich kein Nicht-Ich; ohne Subject kein Object. Ohne Selbstbewußtsein keine Welt als Object, als Vorstellung. Der Satz ist weder ungereimt noch atheistisch, sondern so selbstverständlich, wie der Satz: ohne Sinnlichkeit keine sinnliche Welt, ohne Sehen keine sichtbare, ohne Bewußtsein keine objective u. s. f.*)

B. Das Nicht-Ich ist nicht Ding an sich, sondern Object. Das Object ist im Bewußtsein, im Ich. Also muß erklärt werden: das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich. Also sind Ich und Nicht-Ich beide im Ich. Entgegengesetzte heben sich gegenseitig auf, entweder ganz oder theilweise. Ganz dürfen sich Ich und Nicht-Ich nicht aufheben, sonst wäre das Selbstbewußtsein aufgehoben. Also müssen sie sich theilweise aufheben, d. h. sie müssen sich gegenseitig einschränken und gegen einander theilbar sein.

C. Daher die Erklärung: das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen. Darin liegt: 1) das Ich setzt sich bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich theoretisch; 2) das Ich setzt sich bestimmend das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich praktisch.

5. Das Selbstbewußtsein kann nicht sein, ohne sich zu setzen, sich entgegenzusetzen, sich zu beschränken. Diese Handlungen sind absolut nothwendig: die Handlungen des Setzens, Entgegensetzens, Beschränkens, (das Beschränken ist zugleich das

*) Vergl. meine akademischen Reden: I. Joh. Gottl. Fichte. Rede zur akademischen Fichte-Feier. S. 22.

Verknüpfen des Ich und Nicht-Ich), oder Theſis, Antitheſis, Syntheſis; der Satz der Identität, des Unterſchiedes, des Grundes; die Kategorien der Realität, Negation, Limitation.

A. Das Ich beſchränkt ſich, d. h. es ſetzt dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen. Ich und Nicht-Ich beziehen ſich alſo nothwendig auf einander: die Kategorie der Relation. Und zwar beziehen ſie ſich aufeinander ſo, daß ſie ſich gegenſeitig beſtimmen (das Thun des Einen iſt das Leiden des Andern und umgekehrt): die Kategorie der Wechſelbeſtimmung.

B. Das Ich ſetzt ſich beſtimmt durch das Nicht-Ich: alſo iſt das Leiden des Ich die Folge, und die Thätigkeit des Nicht-Ich die Urſache: die Kategorie der Cauſalität.

C. Aber das Ich ſetzt ſich ſelbſt beſtimmt oder leidend, alſo iſt ſein Leiden eine Wirkung ſeiner eigenen Thätigkeit, d. h. es hebt ſelbſt ſeine Thätigkeit zum Theil auf, ſchränkt dieſelbe ein, modificirt ſich, iſt alſo Subſtanz: die Kategorie der Subſtantialität.

6. So folgen die Kategorien aus der urſprünglichen Handlung des Selbſtbewußtſeins als ebenſo nothwendige Handlungen. Das Selbſtbewußtſein iſt ſelbſt die erſte, einfachſte Kategorie. Aus dem Grundſatz folgen Gegenſätze, die vereinigt werden müſſen, weil ſie nicht aufgehoben werden können. Das Ziel iſt die vollkommene Vereinigung, die vollendete Auflöſung aller Gegenſätze. Die Methode ſchreitet fort durch Theſis, Antitheſis, Syntheſis; aus jeder Syntheſis erheben ſich neue Widerſprüche, die eine neue Löſung fordern.

Zuſatz. Es iſt klar, wie Fichte die Kategorien entdeckt und entwickelt. Das Selbſtbewußtſein (Realität) fordert die Selbſtunterſcheidung oder Entgegenſetzung (Negation), dieſe fordert die (theilweiſe) Vereinigung der Gegenſätze (Limitation), dieſe fordert die

(wechselseitige) Relation zwischen Ich und Nicht-Ich, diese die Causalität des Nicht-Ich, diese die Substantialität des Ich u. s. f. Die Kategorien sind also eine nothwendige Reihe ursprünglicher Handlungen der Intelligenz, ohne welche das Selbstbewußtsein nicht sein kann. Die Aufhebung einer dieser Handlungen (Kategorien) hat die Aufhebung des Selbstbewußtseins, also die Aufhebung aller Kategorien zur nothwendigen Folge. Sie gehören also nothwendig zusammen, keine ist sich selbst genug, jede widerspricht sich ohne die andere, jede ist ein Problem, das zu seiner Auflösung eine neue Kategorie fordert. Die Methode der Logik besteht demnach darin, die Widersprüche im Selbstbewußtsein zu entdecken und aufzulösen. Den entscheidenden Anstoß zu dieser Untersuchung giebt Fichte. Hier folgen ihm Hegel und Herbart. Sie stimmen darin überein, daß in den Grundbegriffen der Erkenntniß Widersprüche enthalten sind. Nach Herbart sind diese Widersprüche zu beseitigen durch eine Bearbeitung und Berichtigung der Begriffe (die Kunst der zufälligen Ansicht); nach Hegel sind sie zu lösen durch die dialektische Methode. Bei Herbart ist diese Begriffsuntersuchung Aufgabe der Metaphysik; bei Hegel Aufgabe der Logik, die zugleich Metaphysik ist. Die hegelsche Methode ist in directer Abfolge die Fortbildung der fichte'schen. Den Uebergang von Fichte zu Hegel bildet Schelling.

§. 57.

Das Identitätsprincip.

Das Ich ist bewußte Selbstthätigkeit. Hier ist Thun und Wissen eines. Das eigentliche Object der Wissenschaftslehre ist darum das Reich der bewußten Handlungen, die Welt der Freiheit, die sittliche Ordnung der Dinge. Wo bleibt unter diesem Gesichtspunkte die Natur als das Reich des bewußtlosen Geschehens?

1. Dieser Thatsache gegenüber erscheint das Princip der

Wiſſenſchaftslehre nicht ausreichend. Sie fordert die Natur als Object und Aufgabe des Ich, aber ſie löſt dieſe Aufgabe nicht. Sie iſt ihrer ganzen Anlage nach Sitten- und Freiheitslehre, nicht Naturlehre.

2. Die geſammte Wirklichkeit iſt Geiſt und Natur. Soll die Philoſophie die Wirklichkeit begreifen, ſo muß ihr Princip fähig ſein, beides zu erklären: ſowohl die natürliche als die geiſtige Welt. Verglichen mit dem Weſen der Natur und des Geiſtes kann das Princip der Philoſophie entweder eines von beiden ſein oder beides.

A. Im erſten Fall iſt die Philoſophie moniſtiſch. Ihr Princip iſt entweder das Weſen der Natur oder das Weſen des Geiſtes, entweder die bewußtlos wirkende Subſtanz (Spinoza) oder das ſelbſtbewußte Ich (Fichte).

B. Der zweite Fall hat ebenfalls eine doppelte Möglichkeit. Beides iſt Princip: entweder beides getrennt oder beides in Einem. Jenes iſt Dualismus, dieſes iſt Identität.

C. Von dieſen vier denkbaren Standpunkten iſt der Naturalismus nicht möglich, weil er den Geiſt nicht erklärt, vielmehr folgerichtig verneint; die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre iſt einſeitig, weil ſie die Natur nicht erklärt; der Dualismus iſt in ſich widerſprechend, weil er den einmüthigen Zuſammenhang und damit die Möglichkeit der Erkenntniß ſelbſt aufhebt. Alſo bleibt nur das Identitätsprincip übrig. Was bedeutet Identität?

3. Die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt fordert die Syntheſis von Ich und Nicht-Ich, weil ohne dieſelbe der Satz Ich = Ich d. h. die Identität des Selbſtbewußtſeins nicht möglich wäre. Sie fordert das Nicht-Ich im Ich. Unmöglich iſt dann das Nicht-Ich etwas vom Ich Grundverſchiedenes. Vielmehr muß es gedacht

werden ſelbſt als Ich, als ein Theil der Geſammtſphäre des Ich d. h. als ein Quantum des Ich, natürlich nicht als ein extenſives Quantum, ſondern als ein intenſives, als ein Grad oder als eine Potenz deſſelben. Potenzen unterſcheiden ſich als höhere und niedere. Iſt das Nicht-Ich eine Potenz des Ich, ſo iſt es ein niederer Grad deſſelben. Sind aber Ich und Nicht-Ich Potenzen eines Vermögens, ſo liegen ſie in einer Reihe und haben dieſelbe Wurzel oder Baſis, d. h. ſie ſind in der Wurzel identiſch. Dieſes Identitätsprincip liegt in der Richtung der Wiſſenſchaftslehre. Jetzt löſt ſich die Frage: was iſt unter dem Geſichtpunkt der Wiſſenſchaftslehre die Natur?

§. 58.

Naturphiloſophie. Schelling.

Die Natur iſt unſer Object, alſo iſt ſie im Ich. Sie iſt das vom Ich unterſchiedene Weſen, alſo iſt ſie Nicht-Ich. Sie iſt das Nicht-Ich im Ich. Sie iſt mithin das Nicht-Ich, welches Ich iſt, oder das Ich, welches Nicht-Ich iſt: ſie iſt eben dieſer Widerſpruch. Was zugleich iſt und nicht iſt, das wird. Dasjenige, das Ich und Nicht-Ich zugleich iſt, iſt das werdende Ich, die Geneſis oder Production des Ich. Eben dieſes iſt das Weſen der Natur, eben dieſes der Naturbegriff, den die Wiſſenſchaftslehre fordert. Dieſe Forderung erfüllt Schelling. Seine Naturphiloſophie entwickelt dieſen Begriff. Sie iſt die nächſte und directe Folge der Wiſſenſchaftslehre. Fichte ſetzt Ich = Alles. Schelling kehrt dieſes identiſche Urtheil um und ſagt: alſo Alles = Ich.

1. Die ſchelling'ſche Naturphiloſophie entſpringt ihrer Grundrichtung nach unter dem kritiſchen Geſichtspunkt. Sie begreift die Natur (nicht abgeſehen von, ſondern) unter den Bedingun-

gen der Erkenntniß. Ihre Frage heißt: wenn das Ich das absolute Erkenntnißprincip iſt, was iſt dann die Natur? Wie muß die Natur begriffen werden, damit das Ich in dieſer Bedeutung gelten kann? Wie muß ſie begriffen werden, damit die Erkenntniß der Natur nicht bloß möglich iſt, ſondern nothwendig aus dem Weſen der Natur ſelbſt hervorgeht?

2. Sie muß begriffen werden als werdender Geiſt, als werdende Intelligenz. Daher frägt die Naturphiloſophie nicht: was iſt die Natur? ſondern: wie kommt die Natur zur Intelligenz? Und die Geiſtesphiloſophie (transſcendentaler Idealismus): wie kommt die Intelligenz zur Natur? In dieſen beiden Fragen und deren Auflöſung beſteht die Identitätsphiloſophie. Die Natur kommt zur Intelligenz im Menſchen (menſchlicher Organismus); die Intelligenz kommt zur Natur im Genie und dem Genieproduct (Kunſtwerk).

So erſcheint das geſammte Univerſum als eine Stufenreihe, deren höchſtes Product die Kunſt iſt, die vollkommen offenbare Identität des Geiſtigen und Natürlichen (Idealen und Realen): als eine Stufenreihe, die in keinem ihrer Producte das Geiſtige vom Natürlichen trennt, die in jedem ihrer Producte den idealen und realen Factor vereinigt, in jedem alſo die Identität in einer beſondern Form verwirklicht. Dieſe beſondern Formen oder Stufen können ſich alſo nur quantitativ unterſcheiden, je nach dem Maß, in welchem der eine der beiden Factoren den andern überwiegt. Die Natur als bewußtloſe Production bildet die reale Reihe, die Intelligenz die ideale Reihe. Dort überwiegt der reale, hier der ideale Factor. Mithin kann die Wurzel oder das Prinzip der geſammten Stufenreihe nur diejenige Identität des Realen und Idealen ſein, in welcher keiner der beiden Factoren überwiegt, alſo keine quantitative Differenz ſtattfindet, alſo beide entgegengeſetzte Factoren in vollkommener In-

differenz ſind. In dieſe „abſolute Indifferenz“ ſetzt die Naturphiloſophie das Weltprincip der Identität.

3. In der Vorſtellung der Welt als eines lebendigen Kunſtwerks liegt die Verwandtſchaft zwiſchen Schelling und Plato. In der Vorſtellung der Natur als einer dynamiſchen Stufenfolge vergleicht ſich Schelling mit Leibnitz und Ariſtoteles. In der Vorſtellung des Weltprincips als der abſoluten Indifferenz und in dem Verſuch, daraus die Abfolge der Dinge mathematiſch zu deduciren, vergleicht ſich Schelling mit Spinoza. Das Weſen der Natur iſt Widerſpruch in jedem ihrer Producte. Der Widerſpruch iſt Einheit Entgegengeſetzter, coincidentia oppositorum. Hier iſt die Verwandtſchaft zwiſchen Schelling und Giordano Bruno.

4. Der Widerſpruch iſt das lebendige, agirende Princip der Natur. Der Widerſpruch beſteht in der Identität Entgegengeſetzter, in der Entgegenſetzung Identiſcher. Dieſe Wirkſamkeit erſcheint in der Natur als Polarität. Daher die Bedeutung der Polarität für die Naturphiloſophie, daher deren Aufmerkſamkeit auf die hervorſtechenden Polaritätserſcheinungen des Magnetismus und der Elektricität; daher der Verſuch, die Polarität in allen Proceſſen der Natur vom Mechanismus bis in die höchſten Erſcheinungen des Organismus zu verfolgen, mit einem Worte der Verſuch, die Polarität zum phyſikaliſchen Univerſalprincip zu erheben. Dieſe ſchelling'ſche Polarität iſt nichts anderes als die Methode der fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre (Widerſpruch im Ich) ins Phyſikaliſche überſetzt.

5. Der Begriff der Identität fordert den Begriff der Welteinheit (die Welt als ein lebendiges Ganzes), dieſe fordert den Begriff der Natureinheit, dieſe kann unmöglich die Kluft zwiſchen der unorganiſchen und organiſchen Natur beſtehen laſſen, die Identität des Unorganiſchen und Organiſchen fordert die Gel-

tung derſelben Geſetze in beiden Reichen, alſo die phyſikaliſche Erklärung der Lebenserſcheinungen, in dieſer Forderung iſt die Naturphiloſophie früher geweſen als die Naturwiſſenſchaft von jüngſtem Datum; und ſie ſteht der letzteren in ihrer Grundanſchauung weit näher, als dieſe ahnt. So wird das naturphiloſophiſche Identitätsprincip für die Naturbetrachtung und Forſchung ein außerordentlich fruchtbares Regulativ. Ueberall wird die Aufmerkſamkeit geweckt für die Einheit der Naturerſcheinungen, dieſe Einheit wird aufgeſucht zunächſt in dem Umfange der verwandten Erſcheinungen ſowohl der unorganiſchen als organiſchen Natur. So entdeckt ſich im Elektromagnetismus die Einheit von Magnetismus und Elektricität. So werden die lebendigen Formen und deren Organe zurückgeführt auf ihre Grundformen und einfachſten Gebilde und aus dieſen abgeleitet in lebendig-natürlicher Weiſe durch Modification, Entwicklung, Metamorphoſe. Die Zerklüftung der lebendigen Naturformen in ſo viele Arten, als ob die Dinge mit dem Beil von einander gehauen wären, verliert ihre Geltung. Die comparative Anatomie und Morphologie handeln im Geiſt der Naturphiloſophie und bringen in die organiſchen Wiſſenſchaften den lebendigen und einheitlichen Zuſammenhang. (Die göthe'ſche Naturbetrachtung, das Urphänomen. Der Darwinismus.)

6. Die Naturphiloſophie lebt in dem Grundgedanken, daß ein Leben durch die ganze Natur, durch das geſammte Weltall geht: ein göttliches Leben. Sie macht Ernſt mit der Vorſtellung einer geiſterfüllten, göttlich belebten Natur. Dieſe Vorſtellungsweiſe muß in der Naturreligion und Mythologie eine tiefere Wahrheit entdecken und von hier aus neue Einſichten gewinnen in das geſchichtliche Leben der alten Religionen und Völker. So wirkt die Naturphiloſophie unmittelbar anregend und

fruchtbar nicht bloß auf die phyſikaliſchen, auch auf die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften.

7. Das naturphiloſophiſche Identitätsprincip fordert ein beſtimmtes Erkenntnißprincip und damit entſcheidet ſich ihr erkenntnißtheoretiſcher (logiſcher) Geſichtspunkt. Die wahre Erkenntniß iſt diejenige, deren Object die Identität iſt. Die Welt iſt ein lebendiges Kunſtwerk, ſie will als ſolches verſtanden ſein. Die Identität iſt die ſchaffende Vernunft als die lebendige Verkörperung des Idealen; in jeder Erſcheinung offenbart ſich das Weltprincip, coincidirt das Ideale und Reale. Dieſe Coincidenz will erkannt ſein: das Ideale will gedacht, das Reale ſinnlich angeſchaut werden. Die wahre Erkenntniß iſt daher weder bloß denkend noch bloß ſinnlich, weder verſtandesmäßig noch erfahrungsmäßig. Die ſinnliche Erkenntniß iſt die gemeine Erfahrung, die denkende der gewöhnliche Rationalismus. Die wahre Erkenntniß iſt die Identität von Denken und Anſchauen: intuitiver Verſtand oder intellectuelle Anſchauung. Der Identität des Idealen und Realen entſpricht die Identität des denkenden und anſchauenden Vermögens. Die intellectuelle Anſchauung iſt nichts anderes als das ſubjectiv gewendete Identitätsprincip.

Welches ſind zu dieſer intellectuellen Anſchauung die Bedingungen? Sie laſſen ſich nicht logiſch beſtimmen, nicht kritiſch erklären. Man muß dafür angelegt ſein. Es verhält ſich mit der Erkenntniß der Natur der Dinge, wie mit dem Verſtehen eines Kunſtwerks. Man verſteht es in dem Grade, als man dem ſchaffenden Künſtler congenial iſt. Das äſthetiſche Erkennen iſt ſelbſt genial. Ebenſo das philoſophiſche. Die intellectuelle Anſchauung fordert die geniale Intelligenz.

8. So bildet Schelling den entſchiedenſten Gegenſatz zu Kant. Kant verwirft den Begriff des wiſſenſchaftlichen Genies,

Schelling fordert ihn; Kant unterſcheidet Sinnlichkeit und Verſtand auf das genaueſte, er läßt nur den discurſiven Verſtand gelten und erklärt in der menſchlichen Natur den intuitiven Verſtand für unmöglich. Eben dieſen fordert Schelling als das einzig wahre Erkenntnißvermögen; er ſetzt der kantiſchen Trennung zwiſchen dem ſinnlichen und denkenden Erkenntnißvermögen, zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich deren Identität entgegen.

Zuſatz. Dieſer Gegenſatz kantiſcher und ſchelling'ſcher Erkenntnißweiſe individualiſirt ſich in Schiller und Göthe und äußert ſich exemplariſch in jener von Göthe erzählten Unterredung beider über die Pflanzenmetamorphoſe und das Urphänomen der Pflanze. „Das iſt keine Erſcheinung ſondern eine Idee," ſagte Schiller, als ihm Göthe den Urtypus der Pflanze mit einigen Strichen anſchaulich machen wollte. „Dann bin ich froh, daß ich meine Ideen ſehen kann," erwiederte Göthe.

§. 59.

Uebergang zu Hegel.

Die ſchelling'ſche Erkenntnißtheorie widerſpricht ſich. Sie erklärt: alle wahre Erkenntniß iſt intellectuelle Anſchauung. Dieſer Satz iſt doch auch Erkenntniß. Iſt er auch eine intellectuelle Anſchauung? Er iſt es ſo wenig als die Erkenntnißtheorie des Empirismus empiriſch, die des Skepticismus ſkeptiſch, die des Materialismus materiell iſt.

Die intellectuelle Anſchauung iſt nicht kritiſch gerechtfertigt, nicht logiſch begründet. Sie iſt Product der Identität, d. h. Product der ſchaffenden Natur, der Genius im erkennenden Subject: das Genie. Sie hat alſo ihren letzten Grund in dem Identitätsprincip ſelbſt.

Aber was iſt dieſe Identität? Es wird geſagt: die totale

Indifferenz des Realen und Idealen, das absolute Subject-Object, die Einheit von Natur und Geist, das Eine in Allem, das Grundwesen und der Grundbegriff der Welt, mit einem Wort die Vernunft als worin Natur und Geist identisch sind. Und die Vernunft? Diese Frage fordert zu ihrer Auflösung eine Wissenschaft, welche die Vernunft vollkommen erklärt, und dadurch die Identitätslehre logisch begründet. Ich sage logisch, denn die Vernunft läßt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Eben diese Begründung fehlt der Identitätslehre. Ihr fehlt die wissenschaftlich entwickelte Definition der Vernunft, die Grundwissenschaft zur Natur- und Geistesphilosophie.

Diese Aufgabe setzt sich Hegel. In der Bejahung der Identität stimmt er mit Schelling überein, in der rationalen Ausführung dieses Princips unterscheidet er sich von dem letzteren und bildet eine neue und höhere Entwicklungsstufe der Identitätsphilosophie.

Bei Schelling ist die Identität ein geniales, bei Hegel ein rationales Princip. Um Hegel zu widerlegen, mußte Schelling den Beweis suchen, daß die Identität ein rationales oder logisches Princip nicht sei. Er hatte vor Hegel die Genialität seines Princips behauptet; gegen Hegel vertheidigt er die Irrationalität desselben. Dieser Standpunkt charakterisirt den späteren Schelling. Irrational ist das Nicht-nothwendige, das Willkürliche oder Zufällige, „das auch anders sein Könnende". Rational ist das Nothwendige, „das nicht nichtsein Könnende". Die Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, sind nothwendig, aber auch nur negativ. Die Bedingungen, durch welche etwas ist, sind positiv, und diese sind schöpferische That der Freiheit, Machtäußerung des göttlichen Willens. Alle rationale Philosophie begreift nur das nothwendige Sein, erreicht nur die negativen Bedingungen; aller Rationalismus ist da-

her negative Philoſophie. Das Poſitive gründet ſich auf die That der Offenbarung. Auf dieſen ſcheinbar neuen Standpunkt Schellings ſtützt ſich Stahl in ſeiner Rechtslehre.

§. 60.
Die hegel'ſche Logik.

Es giebt keine Erkenntniß ohne Kategorien. Die Kategorien ſind nur denkbar als Stammbegriffe (urſprüngliche) des Verſtandes (Kant). Sie ſind nicht angeborene Ideen, ſondern nothwendige Handlungen der Intelligenz. Dieſe Handlungen fordern das Princip des Selbſtbewußtſeins. Das Selbſtbewußtſein iſt entweder unmöglich, oder es iſt abſolut (Fichte). Das abſolute Selbſtbewußtſein fordert die Identität von Ich und Nicht-Ich, von Geiſt und Natur (Schelling). Dieſe Identität (Vernunft) ſoll erkannt werden. Sie kann nur durch ſich ſelbſt erkannt werden, denn es giebt nichts, das außer ihr wäre. Alſo muß ſie ſelbſt im Princip als abſolute Intelligenz, als ein ſich ſelbſt objectives (offenbares) d. h. als ſelbſtbewußtes Weſen oder Geiſt gefaßt werden (Hegel). In dieſer Faſſung des Princips als ſelbſtbewußter Identität vereinigt Hegel den ſchelling'ſchen Grundgedanken (Identität) mit dem fichte'ſchen (Selbſtbewußtſein), und er begriff die Aufgabe dieſer Vereinigung, als er ſich die Differenz jener beiden Standpunkte klar machte. (Differenz des fichte'ſchen und ſchelling'ſchen Syſtems der Philoſophie 1801.)

1. Seit der kantiſchen Vernunftkritik iſt die Vernunfterkenntniß Problem. Wenn es eine Wiſſenſchaft giebt, deren Object die reine Vernunft iſt, ſo wird dieſe Wiſſenſchaft offenbar die Grundlage aller übrigen ſein (Fundamentalphiloſophie).

A. Die Vernunft iſt das wahrhaft Seiende, das abſolut Reale. Ihre Erkenntniß iſt darum Wiſſenſchaft des Seienden, Ontologie.

B. Das Sein der Vernunft ist ihre Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist das denkende Erzeugen der nothwendigen Begriffe (Grundbegriffe, Kategorien). Die Erkenntniß der Vernunft ist darum nothwendig Denklehre und Kategorienlehre d. h. Logik.

C. Die Vernunft liegt allen Erscheinungen zu Grunde. Ihre Begriffe sind Principien, Bedingungen alles (denkbaren) Daseins. Die Erkenntniß der Vernunft ist darum nothwendig Wissenschaft der Principien d. h. Metaphysik.

Die Aufgabe, welche sich Hegel setzt, fordert also zu ihrer Lösung eine Fundamentalwissenschaft, welche Logik und Metaphysik in Einem ist: die Wissenschaft vom nothwendigen Denken, das in der menschlichen Vernunft dasselbe ist als in der Weltvernunft.

2. Die Vernunft ist eine. Die göttliche ist von der logischen nicht unterschieden. Sie ist das Prius der Welt, sie ist die Welt als Gedanke, als Logos. So erhält die hegel'sche Logik eine theosophische Bedeutung. Ihr Object ist das göttliche Denken, der Logos oder wie sich Hegel theosophisch und mißverständlich ausdrückt: „Gott vor Schöpfung der Welt". Daher der Vorwurf, daß er die Logik in Theologie verwandle, wie die Neuplatoniker. Und ebenso der entgegengesetzte Vorwurf, daß er die Theologie in Logik verwandle und dadurch die göttliche Willkühr und Offenbarung aufhebe, was man den logischen Atheismus oder Panlogismus Hegels genannt hat.

3. Die Vernunft an sich ist das Prius aller Erscheinungen. Aber die Erscheinungen sind für das menschliche Bewußtsein das Prius. Das menschliche Bewußtsein erhebt sich stufenweise von den Erscheinungen zu dem Begreifen der Vernunft. So ist die Logik an sich die erste, in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins die höchste und letzte Wissenschaft. Ihr geht

darum begründend voraus eine Wiſſenſchaft von der Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeyns, von den Stufen, auf welchen das menſchliche Wiſſen erſcheint, eine Wiſſenſchaftslehre von den Erſcheinungen (Phänomena) des Wiſſens: „Phänomenologie des Geiſtes", die als Entwicklungsgeſchichte des menſchlichen Bewußtſeins eine Philoſophie der Menſchheit (der Geſchichte) oder die Geiſtesphiloſophie in den Grundzügen enthalten wird.

So theilt ſich die hegel'ſche Philoſophie in dieſe drei Fragen: 1. Wie entwickelt ſich das menſchliche Bewußtſein bis zur Vernunftwiſſenſchaft? 2. Worin beſteht die Vernunftwiſſenſchaft? 3. Wie entwickelt ſich die Vernunft als Natur und als Geiſt? Auf die erſte Frage will die Phänomenologie, auf die zweite die Logik, auf die dritte die Natur- und Geiſtesphiloſophie die wiſſenſchaftlich entwickelte Antwort geben.

Zuſatz. So bildet die Logik in der hegel'ſchen Philoſophie recht eigentlich die Mitte des Ganzen. Sie wird propädeutiſch begründet durch die Phänomenologie, während ſie ſelbſt ſyſtematiſch die Natur- und Geiſtesphiloſophie begründet.

§. 61.

Widerſtreitende Standpunkte.

Wir nehmen Einſicht von den hauptſächlichſten Streitfragen, welche der hegel'ſche Standpunkt erweckt und gegen ſich hervorgerufen hat, und die gegenwärtig unſere Wiſſenſchaft umgeben. Sie gelten nicht bloß gegen Hegel. Vielmehr erſtreckt ſich ihre Tragweite ebenſo weit, als die folgerichtige Entwicklung, die in Hegel einen entſcheidenden Abſchluß gefunden. Es iſt gezeigt worden, wie die kantiſche Vernunftkritik ſich in einer Richtung durch die Standpunkte der Wiſſenſchaftslehre und Identitätsphiloſophie zu der hegel'ſchen Vernunftwiſſenſchaft entwickelt, die Logik und Metaphyſik in Einem ſein will.

Diese Identität von Logik und Metaphysik charakterisirt die Lösung des Problems. Beide Wissenschaften sind nur dann durchgängig identisch, wenn sie genau dieselbe Aufgabe d. h. dieselben Erkenntnißobjecte haben, d. h. wenn das Denken (Object der Logik) vollkommen eines ist mit dem wahrhaft Seienden (Object der Metaphysik).

Gegen diese Identität sind die Angriffe gerichtet, die das Princip bekämpfen; alle andern Angriffe sind secundär. Und es ist selbstverständlich, daß diese principiellen Gegner in Conflict treten mit der gesammten Entwicklungsreihe, die von Kant durch Fichte und Schelling zu Hegel geführt hat; daß sie sich also im Princip dem kantischen Standpunkt selbst oder der Auffassung desselben, die mit Reinhold und Fichte beginnt, widersetzen.

Diese Opposition hat zwei Fälle. Entweder sie geht gegen das Identitätsprincip als solches oder gegen die bestimmte Fassung, in welcher sich dieses Princip bei Hegel findet. Im ersten Fall erklärt der entgegengesetzte Standpunkt: Denken und Sein sind überhaupt nicht identisch. Im zweiten: Denken und Sein sind nicht so identisch, wie die hegel'sche Philosophie lehrt.

§. 62.

Standpunkt der Nicht-Identität. Herbart.

Denken und Sein sind überhaupt nicht identisch; ebenso wenig Logik und Metaphysik. Logik ist Denklehre. Denken ist Begriffsanalysis: verdeutlichen der Begriffe, urtheilen, schließen. Das Denkgesetz ist A = A: die widerspruchslose Identität. Jeder Begriff, der Widersprüche in sich enthält, streitet mit der Logik, ist als solcher nicht logisch, kann als solcher nicht gedacht werden.

1. Metaphyſik iſt die Erkenntniß des wahrhaft Seienden. Das wahrhaft Seiende muß gedacht werden, unabhängig von unſerem Denken und Vorſtellen, als das Reale an und für ſich, alſo als ſelbſtſtändiges Sein, als unabhängige oder abſolute Poſition, in der alſo keine Relation, keine Beziehung auf anderes, keine Abhängigkeit, keine Vielheit u. ſ. f. ſtattfindet, d. h. als ein Reales von abſolut einfacher Qualität. Das Reale ſo zu denken iſt die Aufgabe der Metaphyſik. Dieſe Aufgabe iſt weder leicht noch einfach.

2. Denn ſo, wie das Reale allein ſein kann, iſt uns daſſelbe keineswegs gegeben. Es iſt uns gegeben als Erfahrungsobject, als Erſcheinung, als äußere und innere. Aber Erſcheinungen ſind durchgängig relativ, ſie ſind alſo nicht das wahrhaft Seiende, nicht real, vielmehr widerſprechen ſie dem Weſen des Realen. Die Erfahrung widerſtreitet der Logik: die Logik fordert widerſpruchsloſe Begriffe; die Erfahrungsbegriffe (Begriffe der Erſcheinungen) ſind widerſpruchsvoll. Nur die widerſpruchsloſen Begriffe ſind denkbar; die Erfahrungsbegriffe ſind alſo nicht denkbar. Hier iſt der Punkt, wo Herbart mit den Eleaten übereinkömmt. (Vgl. §. 14. Zuſ. 2.)

Die Aufgabe, den Widerſtreit zwiſchen Logik und Erfahrung zu löſen, d. h. die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, das natürliche Denken zu berichtigen und dadurch die Erkenntniß der Dinge zu ermöglichen, dieſe Aufgabe löſt die Metaphyſik. Sie bearbeitet die Begriffe, ſie berichtigt das Denken, das von Natur im Argen liegt; ſie ſchafft die Widerſprüche fort, die uns die Einſicht in das Weſen der Dinge verſperren und unſre Erkenntnißbegriffe unbrauchbar machen.

3. Die Erfahrungsobjecte ſind die ſinnlichen, veränderlichen Dinge; der Erfahrungsbegriff iſt das Ding als Subſtrat der Eigenſchaften und der Veränderungen. Die Veränderung iſt

äußere und innere. Das Substrat der äußeren Veränderung ist die Materie, das der innern das Ich.

Das sind die Grundbegriffe der Erfahrung: das Ding mit seinen Eigenschaften, die Veränderung, die Materie, das Ich. Alle diese Begriffe sind zunächst undenkbar, denn sie widersprechen sich.

A. Das Ding als Inhaber vieler Eigenschaften ist zugleich Eines und Vieles: das Problem der Inhärenz.

B. Die Veränderung hat entweder keine Ursache oder sie hat eine; diese Ursache ist entweder eine äußere oder innere: das Problem der Causalität. Also hat die Veränderung drei Fälle. Im ersten Fall ist sie absolutes Werden, im zweiten mechanische Causalität, im dritten Freiheit. Jeder dieser Begriffe enthält Widersprüche in sich und ist daher als solcher unmöglich: das Trilemma der Veränderung.

C. Das Substrat aller äußern Veränderung ist die Materie. Aber die Materie widerspricht sich. Sie ist ein räumliches Quantum, als solches eine bestimmte Menge von Theilen, deren jeder wieder theilbar ist: also eine Größe, die in Rücksicht ihrer Theile zugleich begrenzt und unbegrenzt ist.

D. Das Substrat der innern Veränderung ist das Ich. Das Ich widerspricht sich. Es will sein Identität von Subject und Object, d. h. es stellt sich selbst vor. Was wird hier vorgestellt? Das Ich. Was ist das Ich? Sich vorstellen. Also es stellt vor das sich Vorstellen. Das Vorgestellte ist immer wieder = sich vorstellen. So ist das Ich ein Vorstellen ohne Vorgestelltes.

4. Die Metaphysik hat demnach die Aufgabe, die Begriffe des Dinges und der Veränderung, der Materie und des Ich durch Bearbeitung denkbar und mit dem Begriff des Seienden

übereinſtimmend zu machen, d. h. ihre Widerſprüche zu beſeitigen. Die erſte Aufgabe löſt die Ontologie, der zweite die Synechologie, die dritte die Eidolologie. Das Ding mit ſeinen Eigenſchaften iſt Eines, das Vieles zugleich iſt; die Veränderung iſt Eines, das Vieles nach einander iſt: alſo iſt in beiden das Grundproblem Eines, das Vieles iſt (Problem der Inhärenz).

Erſt wenn die Widerſprüche aus dem Begriff der Materie entfernt ſind, iſt die Naturphiloſophie möglich. Erſt wenn die Widerſprüche weggeräumt ſind, die das Ich undenkbar machen, iſt die Pſychologie möglich. Die Metaphyſik begründet durch die Synechologie die Naturphiloſophie, durch die Eidolologie die Pſychologie. Die Beſeitigung der Widerſprüche geſchieht durch Umbildung. Da Widerſprechendes nicht identiſch ſein kann, ſo muß es auf einander bezogen werden: daher die Methode der Beziehungen.

5. Dieſer Standpunkt der Nicht-Identität ſetzt das Sein unabhängig vom Denken als das abſolut Reale; dem widerſpruchsloſen Sein ſetzt er entgegen die widerſpruchsvollen Begriffe der Erſcheinungen (Erfahrungsbegriffe) und findet die Aufgabe der Metaphyſik darin, die Erfahrungsbegriffe zu berichtigen d. h. zu bearbeiten, bis ſie mit dem Begriff des Realen übereinſtimmen. Der logiſch correcte Begriff des Realen, das widerſpruchsloſe Sein bildet die Richtſchnur der geſammten Unterſuchung. Iſt dieſer Begriff in der That widerſpruchslos? Offenbar iſt dieſes die Hauptfrage für den Standpunkt der Nicht-Identität. Das Sein wird gedacht als unabhängig von unſerem Denken. Das heißt ſo viel als: es wird gedacht als nicht gedacht. Es wird gedacht unter der Bedingung, daß das Denken ſelbſt davon abgezogen wird. Iſt dieſe Bedingung möglich? Iſt das vom Denken abſolut unabhängige Sein denkbar? Iſt es nicht denkbar, ſo iſt auch die Nicht-Identität von Denken und

Sein nicht möglich. Wir müssen jene Cardinalfrage verneinen: ein vom Denken völlig unabhängiges und beziehungsloses Sein ist undenkbar, die Nicht-Identität in diesem Sinne unmöglich.

Ist aber Denken und Sein identisch, so steht die Frage offen: worin besteht diese Identität? Hier bildet den äußersten Gegensatz zu Herbart und Hegel der Standpunkt Schopenhauers.

Zusatz. Metaphysik und Logik haben bei Herbart ganz verschiedene Aufgaben. Die Aufgabe der ersten ist die Berichtigung der Begriffe, die der zweiten ist die Verdeutlichung der Begriffe; daher die Logik lediglich formal: die Lehre von den Begriffen, Urtheilen, Schlüssen. Das Urtheil ist entweder Bejahung oder Verneinung; daher ist es allein die Qualität, worin das Wesen des Urtheils besteht. Neben der Qualität hat die Quantität keine logische Geltung. Es giebt Urtheile, die entweder die Quantität gar nicht beachten, wie die mathematischen Urtheile, oder sie gar nicht haben, wie die ästhetischen. Der Unterschied des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils ist nur sprachlich. Der Schluß geschieht entweder durch Subsumtion (die beiden ersten Figuren) oder durch Substitution (die dritte Figur).

§. 63.

Der Wille als Identitätsprincip. Die Welt als Wille und Vorstellung.

Schopenhauer*).

Die Logik ist Denklehre, die Metaphysik Seinslehre. Logik und Metaphysik könnten nur dann identisch sein, wenn das

*) Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde (1813, 2. Aufl. 1847). Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Erstes Buch. Damit zu vgl. Bd. II. Ergänzungen zum ersten Buch; Zweite Hälfte (Cap. 6—12, insbes. Cap. 6, 7, 9, 10). Kritik der kantischen Philosophie (Anhang zum I. Bande). Parerga und Paralipomena (1851) Bd. II. Cap. 2. 3. Grundproblem der Ethik (1841).

Denken das wahrhaft Wirkliche, das Realprincip der Erscheinungen wäre. Aber es ist die verkehrteste Formel der Identität, welche das Denken dem Sein oder dem Realen gleichsetzt. Diese Verkehrtheit beginnt mit Fichte und vollendet sich in Hegel. In der kantischen Vernunftkritik ist das ächte Identitätsprincip angelegt und enthalten; in Fichte kommt das unächte zur Geltung. So beginnt mit Fichte jene verkehrte Auffassung und Fortbildung der kantischen Lehre, der Schopenhauer die richtige entgegensetzen will. Seine Philosophie will nichts anderes sein, als die wohlverstandene, die folgerichtig entwickelte Lehre Kants.

1. Das wahrhaft Seiende ist als Realprincip aller Erscheinungen ursprünglich und unbedingt. Das Denken ist bedingt, abgeleitet, durch eine Reihe von Zwischengliedern vermittelt. Das Reale ist Princip, das Denken ist secundäre Folge. Darum ist die Formel „Denken = Sein" gründlich verkehrt. Sie setzt das Primäre dem Secundären, das Ursprüngliche dem Abgeleiteten gleich und verwirrt demnach völlig das wahre Verhältniß. Das ächte Identitätsprincip wird also dasjenige sein, welches zwischen Sein und Denken nicht eine einfache Gleichung behauptet, sondern das Sein (Reale) als Grund und das Denken als (vermittelte) Folge und Function setzt. Was ist das Reale? Der hervorbringende Wesensgrund der Erscheinungen. Was aber ist überhaupt Grund? Diese Frage ist die erste, die kritisch untersucht und beantwortet sein will.

2. Es muß genau unterschieden werden zwischen Ideal- und Realgrund. Jener ist Erkenntnißgrund (principium cognoscendi), dieser ist sachlicher Grund d. h. Grund, warum etwas ist oder geschieht (pr. essendi vel fiendi). Der Erkenntnißgrund ist logisch, der Realgrund metaphysisch. Der logische Grund erklärt: jeder Satz muß seine Ursache haben; der Realgrund erklärt: jedes Ding muß seine Ursache haben. Jener ist

Grund der Urtheile, dieser ist Grund des Seins oder Geschehens.

3. Jedes wahre Urtheil ist ein begründetes. Der Erkenntnißgrund liegt entweder in der Anschauung oder in dem Verhältniß der Begriffe, welche das Urtheil verknüpft, oder in einem anderen Urtheil. Ist das Urtheil auf Anschauung (Erfahrung) gegründet, so sind zwei Fälle möglich: entweder liegt der Grund in der empirischen Anschauung d. h. in dem gegebenen Material der Erscheinung, oder er liegt in den Bedingungen, die aller Anschauung zu Grunde liegen, in den Principien, welche die Anschauung machen. Im ersten Fall ist der Erkenntnißgrund material oder empirisch, im zweiten transscendental oder a priori. Das durch empirische Anschauung begründete Urtheil ist eine empirische Wahrheit; das aus den Bedingungen aller Anschauung (Raum, Zeit, Causalität) begründete eine transscendentale.

Gründet sich das Urtheil auf das Verhältniß der Begriffe oder auf ein anderes Urtheil, so ist der Erkenntnißgrund logisch und das Urtheil selbst eine logische (metalogische) Wahrheit. Hier findet die Logik bei Schopenhauer ihre Stelle.

4. Der logische Erkenntnißgrund liegt demnach in der Vergleichung der Begriffe, in der Vergleichung der Urtheile. Die einzig möglichen Fälle dieser Vergleichung sind die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes. Diese Denkgesetze lassen sich leicht auf zwei zurückführen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten sagt: jede Vorstellung ist entweder A oder Nicht-A, also keine Vorstellung ist zugleich A und Nicht-A (Satz des Widerspruchs) oder, was dasselbe heißt, das Prädicat einer Vorstellung ist niemals sich selbst entgegengesetzt, sondern stets mit sich einstimmig (Satz der Identität). Also die beiden Denkgesetze

ſind der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten und des zureichenden Grundes.

Jedes Urtheil iſt ein ausgeſprochenes Begriffsverhältniß. Begriffe ſind mittelbare Vorſtellungen im Unterſchiede von den unmittelbaren, welche Anſchauungen ſind. Was durch Begriffe vorgeſtellt wird, ſind Claſſen von Vorſtellungen, nicht einzelne Objecte, ſondern allgemeine. Begriffe ſind verallgemeinerte Anſchauungen, alſo von den anſchaulichen Vorſtellungen abſtrahirt und abgeleitet. Alſo kein Begriff urſprünglich; um ſo weniger, je allgemeiner er iſt. Alle Begriffe ſind ſecundäre Vorſtellungen, die Anſchauungen ſind in Rückſicht auf die Begriffe primär. Je allgemeiner die Begriffe ſind, um ſo ſecundärer. Sie können nur mittheilbar und verſtändlich gemacht werden durch die Sprache. Dieſes Vermögen, Begriffe zu bilden, durch die Sprache mitzutheilen und zu vernehmen, iſt die Vernunft; ſie iſt das Vermögen der Begriffsbildung im Unterſchiede von dem Vermögen der Anſchauung, welches der Verſtand (Intellect) iſt. Der Verſtand iſt intuitiv, die Vernunft discurſiv (λόγος, ratio); die Objecte des erſten ſind concret, anſchaulich, real, individuell; die der zweiten abſtract und allgemein. Die anſchaulichen Vorſtellungen verhalten ſich zu den abſtracten, wie das Urbild zu dem (immer mehr verblaſſenden) Abbild, wie das Original zur Copie, wie das Bild zum Reflex. Die Begriffsbildung iſt nur möglich durch Reflexion auf die Anſchauung. Die Vernunft iſt das Vermögen dieſer Reflexion. So iſt die Vernunft an ſich ſtofflos und leer, ſie iſt bedingt durch die Anſchauung des Intellects (intellectuelle Anſchauung), durch Reflexion auf welche allein ſie ihren Stoff bezieht. Sie kann aus ſich nichts hervorbringen; ſie kann die empfangenen Vorſtellungen nur verallgemeinern und die verallgemeinerten, indem ſie dieſelben vergleicht, zu Urtheilen und Schlüſſen verknüpfen. Darum iſt es grund-

falsch, von der Vernunft zu reden als etwas Ursprünglichem, Absolutem u. s. f. Sie ist nicht absolut, nicht ursprünglich, nicht productiv, nicht intuitiv; sie ist von alle dem das Gegentheil. Sie ist lediglich formal. Die Logik ist nichts anderes als die Wissenschaft dieser Vernunftthätigkeit d. h. formale Denklehre. Kant hat den folgenschweren, verwirrenden Irrthum veranlaßt durch seine Kritik der praktischen Vernunft, die er zum Vermögen des Unbedingten d. h. zu etwas Absolutem stempelte. Er machte aus der Vernunft zuerst ein praktisches Orakel; dann kam Jacobi, der sie zum theoretischen Orakel machte. Hinc miseriae illae!

5. Das Vermögen der Vernunft d. h. der Reflexion oder Begriffsbildung unterscheidet das menschliche Erkenntnißvermögen vom thierischen, und zwar liegt in diesem Punkt der alleinige und wirkliche Unterschied beider. Die Reflexion verallgemeinert die Anschauungen, bildet die abstracten Begriffe, fixirt dadurch die Vorstellungen, die jetzt gegenwärtig bleiben oder wieder gegenwärtig gemacht werden können ohne den sinnlichen Eindruck. Dadurch werden sie unabhängig von der Anschauung, von welcher der thierische Verstand nie unabhängig ist. Jetzt erst eröffnet sich die Perspective in Vergangenheit und Zukunft, es wird möglich über das Gegenwärtige hinaus zurück- und vorwärtszublicken, auf das Vorhergehende und Künftige zu schließen. Damit entsteht das prometheische und epimetheische Vermögen der menschlichen Vernunft, die Voraussicht, Ueberlegung, Besonnenheit, das planmäßige, wohlberechnete, kluge, erfindungsreiche Handeln, die eigentlich praktische Vernunft, die ihre Motive erwägt, nach Regeln handelt, die nicht möglich sind ohne abstracte Begriffe, welche letztere selbst der Sprache bedürfen, um mittheilbar und verständlich zu sein.

Diese abstracten Begriffe bilden ein Stufenreich, das von den anschaulichen Vorstellungen, als seiner breitesten Grundlage,

ſich zu den oberſten Gattungen als ſeiner Spitze erhebt. Je näher den Anſchauungen, um ſo reicher und realer ſind die Begriffe; je weiter entfernt, um ſo ärmer und abſtracter. Je mehr ihre reale Geltung abnimmt, um ſo berechtigter iſt in Rückſicht auf den Werth der Begriffe das Urtheil des ſcholaſtiſchen Nominalismus. An den beiden Grenzen dieſer logiſchen Stufenleiter („Begriffshierarchie") gelten an der unterſten der ſcholaſtiſche Realismus, an der oberſten der Nominalismus.

6. Die begriffbildende Vernunft iſt auch begriffvergleichend. Die Begriffe verhalten ſich als übergeordnete und untergeordnete oder als nebengeordnete. Die letzteren ſind entweder einander gleich (Wechſelbegriffe) oder ſchließen ſich aus. Ihre Verknüpfung iſt entweder das identiſche oder negative Urtheil (Identität und Widerſpruch). Die Unterordnung eines Begriffs unter einen andern (wenn ſie überhaupt auf poſitive Weiſe ſtattfindet) iſt entweder total oder theilweiſe; die totale Unterordnung mehrerer Begriffe unter einen andern iſt eine ſolche, die entweder die ganze Sphäre des übergeordneten Begriffs ausfüllt oder nur einen Theil derſelben. In allen Fällen iſt die Grundform des Urtheils die Vergleichung der Begriffsſphären, deren Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung, deren größerer oder geringerer Umfang. Darauf gründet ſich das Begriffsverhältniß, deſſen Ausdruck das kategoriſche Urtheil, entweder als Verbindung oder als Trennung der Begriffe (Bejahung oder Verneinung). Die weitere Unterſcheidung in allgemeine und particulare Urtheile iſt ſtrenggenommen nicht mehr logiſch, da es nur eines Wortes (d. h. einer anderen ſprachlichen Form) bedarf, um in jedem gegebenen Fall aus dem Subject „Einige" das Subject „Alle" zu machen. Es giebt keine andere Urtheilsform als die kategoriſche, die entweder bejahend oder verneinend iſt nach dem Geſetz der Identität und des Widerſpruchs.

Die übrigen Relationsurtheile sind nicht Begriffsverhältnisse, sondern Urtheilsverhältnisse. Urtheile verhalten sich entweder als abhängig das eine vom andern, oder als mit einander unvereinbar. Im ersten Fall ist die Geltung des einen durch die des andern bedingt, im zweiten ist die Geltung des einen durch die des andern aufgehoben und umgekehrt. Die Verbindung zweier Urtheile, deren erstes die Geltung des anderen bedingt, hat ihren Ausdruck in dem hypothetischen Urtheil, die Verbindung zweier unvereinbarer Urtheile hat den ihrigen im disjunctiven. Das hypothetische Urtheil geschieht nach dem Gesetz des zureichenden Erkenntnißgrundes, das disjunctive nach dem des ausgeschlossenen Dritten.

Die sogenannten modalen Urtheile entspringen aus der Vergleichung (nicht der Begriffe, auch nicht der Urtheile, sondern) des Urtheils mit den Bedingungen der Erkenntniß. Daß etwas nothwendig sei, läßt sich nur urtheilen in Rücksicht auf den gegebenen Grund, aus dem es folgt. Das contradictorische Gegentheil des Nothwendigen ist das Zufällige. Etwas ist zufällig in Rücksicht auf alles, wodurch es nicht begründet ist. Daß etwas wirklich sei, läßt sich nur urtheilen in Rücksicht auf die Anschauung, in der es stattfindet. Abgesehen überhaupt von den anschaulichen und durchgängig bestimmten Bedingungen der Wirklichkeit und verglichen bloß mit den logischen Bedingungen des abstracten Denkens, giebt es nur noch Möglichkeit (deren Gegentheil die Unmöglichkeit).

Endlich wenn in zwei verschiedenen Urtheilen ein drittes enthalten ist, so erzeugt die Vergleichung derselben den Syllogismus, in dessen Schlußsatz die Erkenntniß gleichsam frei wird, die in den Prämissen latent war.

7. Diese logischen Operationen sämmtlich bewegen sich innerhalb der abstracten Begriffswelt, welche selbst nichts anderes

iſt als ein Compendium gleichſam der Sinnenwelt. Der Kern des abſtracten Begriffs iſt die anſchauliche Vorſtellung. Die allgemeinſten Begriffe (Kategorien) ſind ohne allen Kern, die bloßen Hülſen der Anſchauung.

Die Sinnenwelt ſelbſt iſt nicht das Erſte. Sie iſt die Welt, die wir empfinden und vorſtellen. Sie iſt in ihrer objectiven, ſinnlichen, anſchaulichen Beſchaffenheit durchaus ſubjectiv bedingt; ſie iſt unſre empiriſche Anſchauung. Nach Abzug unſerer Empfindung und Anſchauung iſt die Sinnenwelt gleich nichts, ſie iſt kein Ding an ſich, ſondern lediglich Erſcheinung. Hier gilt im ſtrengſten Verſtande der kantiſche Idealismus, wie ihn die erſte Ausgabe der Vernunftkritik beſtimmt hat.

Die Erſcheinungswelt hat zu ihrem Stoff die ſinnliche Empfindung. Dieſe, für ſich genommen, iſt ein Vorgang in unſerem Organismus, eine leibliche Affection, kein Object, keine Erſcheinung. Die Empfindung wird zum Sinnenobject nur durch die Anſchauung. Die Empfindung anſchauen (objectiv machen) heißt ſie als Wirkung auffaſſen d. h. ſie unmittelbar auf eine wirkende Urſache beziehen. Alſo iſt die Anſchauung ſelbſt nur möglich durch Cauſalität. Dieſes anſchauende Vermögen iſt der Intellect, deſſen Function die Cauſalität. Die Urſache muß vorgeſtellt werden als von der Wirkung verſchieden d. h. als Object außer uns d. h. räumlich. Sie kann nur vorgeſtellt werden als wirkſam d. h. als Proceß, als Veränderung, die als ſucceſſives Geſchehen ſelbſt nur möglich iſt in der Zeit. Jede Urſache iſt Veränderung, darum ſelbſt wieder Wirkung, die eine Veränderung als ihre Urſache vorausſetzt. So öffnet ſich in dem Intellect die Ausſicht auf den anfangs- und endloſen Cauſalnexus der Erſcheinungen, worin jedes Glied eine Wirkung d. h. eine Veränderung iſt, bedingt durch eine Urſache, die ſelbſt wieder als Wirkung erſcheint.

Ohne Causalität können wir nichts als Wirkung und nichts als Ursache vorstellen, ohne Raum keine Ursache außer uns, ohne Zeit keine Veränderung. Also ohne Zeit, Raum, Causalität keine Anschauung, keine angeschaute Empfindung, keine Erscheinung, keine Sinnenwelt. Zeit, Raum, Causalität sind demnach Bedingungen, die der Erscheinung vorhergehen, also Formen a priori in Rücksicht aller Erfahrung; sie sind anschauende Erkenntnißformen: der Intellect deshalb durchaus intuitiv. Darum sind die anschaulichen Vorstellungen was die Begriffe nicht sind: Einzelobjecte. Das angeschaute Object ist dieses im Unterschied von allen anderen; es ist dieses, weil es räumlich und zeitlich bestimmt ist, es erscheint in diesem Raum und in dieser Zeit: dadurch ist es von allen übrigen Erscheinungen schlechterdings unterschieden. Die Trennung und Vereinzelung der Dinge ist nur möglich durch Raum und Zeit; daher sind diese Anschauungen das wirkliche principium individuationis.

8. So ist die objective (sinnliche) Welt durchgängig ein Product unseres Intellects, sie ist durchgängig unsre Vorstellung. Ihr Stoff ist unsre Empfindung. Ihre Form sind Raum, Zeit, Causalität: das sind unsere Anschauungen, die Functionen des Intellects. Die Grundform ist die Causalität. Alle Raumverhältnisse sind Causalität der Lage, alle Zeitverhältnisse Causalität der Folge, die Substanz oder Materie (denn es giebt keine andere Substanz als die Materie) Causalität der Veränderungen. Also Raum, Zeit, Substanz (Materie) = Causalität. So giebt es in der Sinnenwelt kein Ding an sich: nichts, das real (unabhängig von unserer Vorstellung) wäre. Daher „die Welt als Vorstellung".

9. Die metaphysische Frage heißt: was ist der Realgrund der Dinge? Was ist das Ding an sich, das Reale als solches, das wahrhaft Ursprüngliche? Innerhalb der Erscheinungswelt

iſt es nirgends. Das Reale darf nicht geſucht werden in dem, was durch den Intellect bedingt iſt, alſo muß es geſucht werden in dem, wodurch der Intellect ſelbſt bedingt iſt. Der Intellect macht die Erſcheinungswelt. Was macht den Intellect?

Der Intellect iſt in uns. Das metaphyſiſche Problem kann daher nur gelöſt werden durch eine in den Kern unſeres Weſens dringende Selbſterkenntniß. Was in uns das wahrhaft Urſprüngliche und Reale iſt, wird in allen Erſcheinungen den Kern, alſo überhaupt das Realprincip der Welt bilden, das als ſolches nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht anſchaulich, nicht empiriſch, ſondern nur intelligibel ſein kann. Was aber iſt überhaupt Realgrund (Urſache) im Unterſchiede vom Erkenntnißgrunde?

10. Der Realgrund beſtimmt, warum etwas iſt oder geſchieht. Das Sein iſt räumlich und zeitlich, das räumliche Sein iſt eine Größe, deren Theile durch ihre Lage, das zeitliche Sein eine Größe, deren Theile durch ihre Folge beſtimmt ſind. Der Grund des Seins liegt daher in den Raum- und Zeitverhältniſſen, er iſt geometriſch und arithmetiſch. Das Geſchehen beſteht in Veränderungen und Handlungen. Alſo müſſen in dem Realgrund folgende Arten unterſchieden werden: Grund des Seins, der Veränderungen (des Werdens), der Handlungen. Die Veränderungen ſind bewußtloſe Naturproceſſe, unorganiſche (mechaniſche, phyſikaliſche, chemiſche Veränderungen) und organiſche. Die unorganiſchen Veränderungen ſind bedingt durch Urſachen, die organiſchen durch Reize. Die Handlungen ſind bewußte Proceſſe, bedingt durch bewußte Urſachen, durch die Vorſtellung deſſen, was erreicht werden ſoll, d. h. durch Beweggründe (Zwecke) oder Motive.

So hat der Satz vom Grunde eine vierfache Wurzel: Erkenntnißgrund, Seinsgrund, Grund der Veränderungen (Urſachen und Reize), Grund der Handlungen (Motive). Der Erkennt-

nißgrund ist logisch, der Seinsgrund mathematisch, der Grund der Veränderungen physikalisch, der Grund der Handlungen ethisch. Der Unterschied zwischen Mensch und Thier liegt in der Vernunft, in dem Vermögen der logischen Erkenntnißgründe; der Unterschied zwischen Thier und Pflanze in dem Vermögen der Motive (d. h. in dem Vermögen, nach bewußten Ursachen zu handeln); der Unterschied zwischen organischen und unorganischen Processen darin, daß jene durch Reize bedingt sind, diese bloß durch Ursachen, bei denen die Größe der Wirkung und die Größe der Gegenwirkung einander gleich sind.

11. Die Realgründe oder Ursachen im Unterschiede von den Erkenntnißgründen sind demnach mathematisch, physikalisch, physiologisch, ethisch. Die Seinsgründe liegen in der Natur von Raum und Zeit, die Ursachen und Reize in der Natur der Materie. Raum, Zeit, Materie sind bedingt durch den Intellect, sie liegen also innerhalb der Erscheinungswelt, die selbst nicht real ist. Die Causalität drückt in diesen Formen nichts Anderes aus als die gesetzmäßig geregelte Körperwelt. Das wahrhaft ursprüngliche Realprincip kann unmöglich in dem liegen, was an sich selbst nicht real ist. Es bleibt nur übrig, dieses Princip in der Richtung der Motive zu suchen. Das Motiv begründet die Handlung durch die *vorgestellte* Wirkung derselben d. h. durch den Zweck. Als Vorstellung ist das Motiv selbst bedingt durch den Intellect. Aber die Vorstellung kann nur Motiv d. h. Ursache oder Beweggrund der Handlung werden als *Zweck*, der erreicht werden will. Das Motiv ist nichts anderes als der vom Intellect erleuchtete (zum Bewußtsein gebrachte) Zweck des Daseins und Lebens. Der Intellect erhellt den Zweck, aber erzeugt ihn nicht. Wenn der Zweck ins Bewußtsein tritt vermöge des Intellects, so wird er Motiv; sonst ist er blinder, erkenntnißloser, darum nicht weniger wirksamer

und zur Erſcheinung drängender Zweck. Der Zweck kann nur gewollt werden, er iſt nur möglich durch den Willen. Darum iſt es der Wille, der den innerſten Kern des Daſeins ausmacht, alles Daſeins, aber erſt in der erkenntnißfähigen d. h. thieriſchen Natur vermöge des Intellects als Motiv erſcheint. Die Motivation iſt innere Cauſalität, Cauſalität von Innen geſehen. Der innerſte Kern unſeres Weſens, den die tiefblickende Selbſterkenntniß als unſer innerſtes Selbſt, als das eigentliche Subject (darum nie als Object, nie als erkanntes Selbſt) entdeckt, iſt der Wille. Er iſt in uns das Urſprüngliche, das wahrhaft Reale. Er iſt deshalb überhaupt das wahrhaft Reale, das eigentliche Urſein, das Ding an ſich, welches Kant den Erſcheinungen zu Grunde gelegt und in ſeiner Lehre vom intelligibeln Charakter ſelbſt als Willen enthüllt hat. Alle Urſachen innerhalb der Erſcheinungswelt ſind bedingt; der Wille als Urſache der Erſcheinungswelt ſelbſt iſt unbedingt, urſprünglich, darum kein Erkenntnißobject.

Alle Erſcheinungen ſind nur Formen, in denen ſich der Wille offenbart und ſichtbar macht: ſeine „Objectivationen". In der unorganiſchen und vegetativen Natur handelt er blind, bewußt- und erkenntnißlos, in der thieriſchen Natur erzeugt er aus der Organiſation den Intellect als Gehirnfunction, in der menſchlichen aus dem Intellect die Vernunft (die Allgemeinbegriffe, Sprache, logiſches Denken, vernünftiges d. h. durch Erwägung der Motive beſtimmtes Handeln). So iſt der Intellect bloß ſecundär, bloß verbunden mit einer höheren Form der Willensobjectivation, alſo eine durch ſo viele Media und Zwiſchenglieder bedingte Function des Willens und in dieſer Form der Abhängigkeit mit dem Willen vereinigt.

12. Mithin iſt der Wille das reale Weltprincip, er iſt als ſolches das metaphyſiſche Princip, die Löſung des metaphyſi-

ſchen Problems, Alles = Wille. Er iſt das All-Eine (Ἓν καὶ πᾶν), das reale Identitätsprincip: daher „die Welt als Wille". Die richtig verſtandene Identität des Realen und Idealen iſt „die Welt als Wille und Vorſtellung".

Die Willensäußerungen (Erſcheinungen und Handlungen, das Daſein in ſeinem empiriſchen Charakter) ſtehen unter dem Satze des Grundes, ſie ſind durchgängig bedingt als dieſe und keine anderen. Innerhalb der Erſcheinungswelt herrſcht durchgängig die Nothwendigkeit des Cauſalnexus. Der Wille, der ſich objectivirt und verleiblicht, iſt Wille zum Einzeldaſein, zum Leben, er iſt Begierde, Selbſtſucht. Daher der folgerichtig peſſimiſtiſche Grundzug der Lehre Schopenhauers, ihr Widerſpruch gegen jede Art des Optimismus, gegen die göttliche Einrichtung der Welt, ſowohl die theiſtiſche als pantheiſtiſche Vorſtellungsweiſe; daher ihr ausgeſprochen atheiſtiſcher Charakter. Die Einſicht in dieſe Weltverfaſſung erweckt das Bedürfniß nach Erlöſung von dieſer Welt des Leidens und der Uebel. Die wahre Welterkenntniß iſt die Einſicht, daß wir beſſer nicht dawären. Hier beginnt die Enttäuſchung, die Umwandlung des Willens, die Abwendung von der Welt, die Verneinung des Lebens, deſſen Wurzel die Selbſtſucht iſt: die Selbſtverleugnung, die ſich in der gänzlichen Reſignation vollendet. Die wahre Erkenntniß wirkt als Willensquietiv, die Leidenſchaften ſtillend, von den Leiden und Uebeln der Welt erlöſend. Dieſes ſo empfundene Erlöſungsbedürfniß iſt der religiöſe Zug in der Lehre Schopenhauers, die ſich deshalb dem jüdiſchen Theismus innerlichſt abneigt und dem Buddhismus und den ächt chriſtlichen Lehren von der Erbſünde und Wiedergeburt zuwendet. Der Wille zur Bejahung des Lebens iſt die Selbſtſucht in allen ihren Arten. Der Wille zur Verneinung des Lebens iſt die überwundene Selbſtſucht. Dieſer Wille offenbart ſich nicht als ſelbſti-

ſches Individuum im Gegenſatz und leidenſchaftlichen Kampf gegen die Anderen, ſondern als das All-Eine, als Identität mit den Anderen, als unificirender Wille d. h. als Hingebung, Mitleid, Barmherzigkeit, Menſchenliebe, Selbſtaufopferung; mit einem Wort, dieſer Wille iſt das Gegentheil der Selbſtſucht: die Liebe in allen ihren Arten, deren Grundzug das Mitleid iſt; daher dieſes das ächte und alleinige Moralprincip.

§. 64.

Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Wir beziehen an dieſer Stelle die Lehre Schopenhauers nur auf das logiſche Problem, um zu beſtimmen, was ſie in dieſer Rückſicht bedeutet. Von einer neuen Faſſung oder Löſung dieſes Problems iſt hier ſo wenig die Rede, daß vielmehr unter dieſem Standpunkte die Sache aufhört, überhaupt ein Problem zu ſein.

1. Die Kategorien ſind unter den abſtracten Begriffen die abſtracteſten; ſie ſind aus den empiriſchen Begriffen abſtrahirt, wie dieſe aus den Anſchauungen; dieſe letzteren erklären ſich aus dem Intellect, der durch ſeine Auffaſſung (Raum, Zeit, Cauſalität) die ſinnlichen Eindrücke in eine Sinnenwelt verwandelt; der Intellect ſelbſt iſt Cerebralfunction, alſo bedingt durch den Organismus, welcher ſelbſt nichts anderes iſt als eine Objectivation des Willens, der den Kern der Dinge, das Realprincip der Erſcheinungen ausmacht. Die größte Entfernung alſo zwiſchen dem Realprincip und den Kategorien. Beide ſind ſo wenig identiſch, die letzteren namentlich ſo wenig urſprünglich, daß in der Welt als Wille und Vorſtellung das wahrhaft Seiende und die Kategorien vielmehr die entgegengeſetzten Enden einnehmen und die letzteren in der Reihe des Abgeleiteten und Vermittelten (der abſtracten Begriffswelt) die äußerſte Spitze erreichen.

2. Der Kern der Begriffe sind die Anschauungen, die Kategorien sind Begriffe ohne Kern, nichts als die leeren Hülsen. Gleichviel was sie sind, ob Kern oder Hülse, in keinem Fall können sie durch fortgesetzte Abstraction aus der Anschauung erzeugt werden, wenn sie nicht in der Anschauung enthalten sind. Die Abstraction erzeugt nicht, sie sondert bloß, indem sie das in der Anschauung Gegebene auflöst und trennt. (Vgl. ob. §. 6.) So will es auch Schopenhauer selbst. Die Kategorien sind daher nicht Producte der Abstraction. Daß wir sie abgesondert vorstellen und auf diesem Wege uns derselben bewußt werden, geschieht vermöge der Abstraction. Sind die Kategorien die letzten Abstractionen, so sind sie eben deshalb die einfachsten Bestandtheile der Anschauung, sie sind Anschauungselemente, die als solche nothwendig zurückbleiben, wenn die Reflexion in ihrer auflösenden Thätigkeit das Letzte gethan hat. Wenn nach Schopenhauer selbst die Vernunft (das abstracte Denken) durchaus unproductiv ist: wie können die Kategorien ihre Producte sein? Sind sie aber in dem fortgesetzten Scheidungsprocesse des abstracten Denkens unausbleiblich die letzten Vorstellungen, so waren sie in der Synthese der Anschauung nothwendig die ersten Elemente.

3. Es ist sehr leicht zu sehen, wie die Vorstellung der Kategorien durch das abstracte Denken am Ende aus der Anschauung hervorgeht. Schwieriger ist die Frage, wie die Kategorien in die Anschauung kommen, in der sie offenbar enthalten sein müssen, da sie das analysirende Denken darin findet. Jede Anschauung ist eine geordnete Vorstellung, sie ist als solche *gedacht*, sie ist ohne Verknüpfung der in ihr enthaltenen Data, ohne nothwendige Verknüpfung derselben, d. h. ohne Kategorien nicht möglich. Das Denken erzeugt die Anschauung; darum kann es sich aus der Anschauung auch wiedererzeugen. Wie will man

Anſchauungen verallgemeinern, wenn man ſie nicht vergleichen kann? Wie will man ſie vergleichen, wenn ihre Grundverhältniſſe nicht übereinſtimmen? Kein Allgemeinbegriff läßt ſich bilden, ohne verſchiedene Vorſtellungen zu vergleichen in Rückſicht eines Merkmals oder einer Beſchaffenheit, worin ſie übereinſtimmen. Alſo muß vor aller Vergleichung der Begriff der Beſchaffenheit in der Anſchauung gedacht ſein. Selbſt die Grundanſchauungen Raum und Zeit ſind ohne Denken nicht möglich. Schon das einfache Raumelement der Punkt kann nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht werden.

4. Wäre das Denken in der That an die Anſchauung gebunden, wie dieſe mit dem Intellect an das Gehirn, ſo könnte es nie von der Anſchauung unabhängig ſein, ſo könnte es nie auf die Anſchauung reflectiren, ſo könnte es noch weniger auf ſich ſelbſt und ſein Verhältniß zur Anſchauung reflectiren. Unbegreiflich dann, wie es zu einem abſtracten (logiſchen) Denken kommt, denn dieſes fordert die Reflexion auf die Anſchauung. Unbegreiflich, wie es zur Logik kommt, denn dieſe fordert die Reflexion auf das abſtracte Denken. Wenn das Denken nachträglich zur Anſchauung hinzutritt, um ſie zu zergliedern, ſo kann dem Denken nur durchſichtig werden was in der Anſchauung vorliegt. Was dieſer als Bedingung vorausgeht, der Intellect als Gehirnfunction, der Organismus als Erſcheinungsform des Willens, kann in die Anſchauung nicht eingehen, kann weder angeſchaut noch gedacht werden. Iſt alſo die Welt Wille und Vorſtellung im Sinne Schopenhauers, der das Denken der Anſchauung anhängt und in deren Umkreis bannt: wo bleibt die Möglichkeit, die Welt als Wille und Vorſtellung zu erkennen? Wo bleibt die Möglichkeit dieſer Philoſophie ſelbſt? Iſt die Erkenntniß eine Function des Intellects, der ſelbſt nichts anderes iſt als die Function einer Willenserſcheinung: wo bleibt die Mög-

lichkeit, den Willen als Realprincip zu erkennen, den Willen als Lebensprincip durch die Erkenntniß zu verneinen? Die Erkenntniß des Willens als des wahrhaft Seienden geschieht nach Schopenhauer nicht durch Anschauung, sondern durch das Selbstbewußtsein. Unser innerstes Selbst ist Wille und offenbart sich als solcher im Selbstbewußtsein. Ist dieser Erkenntnißact kein Denkact? Wir erkennen uns selbst als Wille, d. h. wir denken uns unabhängig von unserer der Sinnenwelt angehörigen Erscheinung. Wir erkennen im Willen das Realprincip nicht bloß unsers Lebens, sondern aller Lebenserscheinungen, überhaupt alles Daseins. Wir erkennen in diesem Realprincip das All-Eine (die Welt als Wille). Ist diese Erkenntniß etwas anderes als der Gedanke einer nothwendigen Wesenseinheit aller Erscheinungen? Wir erkennen in den Erscheinungen der Welt eine fortschreitende Stufenreihe der Willensobjectivationen. Ist diese Erkenntniß etwas Anderes als der Gedanke der Entwicklung? Diese Erkenntniß der Wesenseinheit verwandelt den Willen, verneint den Willen zum Leben, macht aus dem selbstsüchtigen (trennenden) Willen den der Selbstsucht völlig entkleideten (unificirenden) Willen. So wird was der Wille an sich ist (Identität) und in der Erscheinung (als Einzeldasein) zu sein aufhört, realisirt durch die Erkenntniß, durch die Einsicht in den Urwillen. Ist aber die Erkenntniß als Willensquietiv mächtiger als der Wille zum Leben, den sie verneint und zu nichte macht, so kann die Erkenntniß unmöglich ein bloßes Accidens einer Willenserscheinung, unmöglich die bloße Function einer Erscheinung sein, welche der Wille zum Leben erzeugt. Was von den Lebenserscheinungen abhängt, kann unmöglich das Princip verneinen, wodurch die Lebenserscheinungen bedingt sind (den Willen zum Leben). Der Wille als Identität ist der höchste Willenszweck, darum die ursprüngliche Willensrichtung, der Urwille selbst. Die-

ser Zweck ist nur möglich durch die Selbsterkenntniß des Willens. Diese Erkenntniß kann nicht zufällig kommen, sie liegt in der ursprünglichen Richtung des Willens, sie ist also selbst in ihren Bedingungen ursprünglich: der Wille zur Selbsterkenntniß d. h. das Denken, welches den Wesensbegriff erzeugt.

5. Die Lehre Schopenhauers ist in Rücksicht der Erscheinungswelt, die sie als Product des Intellects erklärt, durchaus kantisch; in Rücksicht auf das Ding an sich, welches durch das Selbstbewußtsein als Wille erkannt wird, ist sie der fichte'schen Philosophie verwandt, die das Ich als Willen auffaßt; in ihrer Weltanschauung, welche die Stufenleiter der Willensobjectivationen verfolgt, bildet sie ein Entwicklungssystem, das in seinem Typus der Identitätsphilosophie, namentlich der schelling'schen begegnet, und unter den vorkantischen Systemen sich der leibnitzischen Monadenlehre am nächsten verwandt zeigt. Die wirkliche Originalität dieser Lehre, von der wir an einem andern Orte ausführlich handeln werden, ist geringer, als die beanspruchte, und am wenigsten in den logischen Problemen zu finden.

Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert eine solche Identität von Denken und Sein, welche die Ursprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt. Dieses ursprüngliche Denken ist nicht das discursive, welches der Anschauung folgt und ohne dieselbe nicht stattfindet, sondern die erzeugende begriffbildende Thätigkeit, ohne welche selbst die Anschauung (überhaupt das geordnete Vorstellen) nicht stattfinden kann. Sind nun Denken und Sein beide ursprünglich und beide verschieden, wie ist ihre Identität möglich? Dieser Frage gegenüber nimmt Trendelenburg seine Stellung, der die Identität als Bedingung der realen Erkenntniß gegen Herbart, die Ursprünglichkeit des Denkens gegen Schopenhauer, die Verschiedenheit von Denken und Sein gegen die

Identitätsphilosophie, das vom Denken unabhängige Sein (Sein an sich) als Erkenntnißobject gegen Kant behauptet.

§. 65.

Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein.

Das Princip der Bewegung und des Zwecks.
Trendelenburg *).

Die Thatsache der Erkenntniß soll erklärt werden. Dieses Problem ist das erste. Die formale Logik löst das Erkenntnißproblem nicht, denn sie beschäftigt sich nur mit der Form, in der die Erkenntniß stattfindet; die Standpunkte, unter denen seit Kant die Lösung versucht worden, haben ihr Ziel verfehlt oder in keinem Fall erreicht.

1. Alle reale Erkenntniß fordert, daß Begriff und Sache einander vollkommen entsprechen, sie fordert die Uebereinstimmung, in diesem Sinn die Identität zwischen Begriff und Sache, Denken und Sein. Ist eine solche Uebereinstimmung nicht möglich, so giebt es kein Wissen. Die Frage heißt: wie ist das Wissen möglich? Wie wird aus dem Denken Erkennen? Die Antwort auf diese Frage ist eine Theorie der Wissenschaft, „Logik im weiteren Sinn", die die Metaphysik als Wissenschaft der Principien alles Seienden (Ontologie) nicht von sich ausschließt, sondern Logik und Metaphysik vereinigt.

2. Denken und Sein können nicht identificirt werden; sie sind verschieden, sie erscheinen als entgegengesetzt: das Denken als innere Thätigkeit, das Sein als „nach außen gleichsam ausgegossen", als äußere Welt, als die Dinge und ihre Erscheinungen. Denken und Sein können nicht dergestalt getrennt werden und von einander unabhängig sein, daß sie jede Vereini-

*) Logische Untersuchungen. (Zweite ergänzte Aufl. 1862).

ſer Zweck iſt nur möglich durch die Selbſterkenntniß des Willens. Dieſe Erkenntniß kann nicht zufällig kommen, ſie liegt in der urſprünglichen Richtung des Willens, ſie iſt alſo ſelbſt in ihren Bedingungen urſprünglich: der Wille zur Selbſterkenntniß d. h. das Denken, welches den Weſensbegriff erzeugt.

5. Die Lehre Schopenhauers iſt in Rückſicht der Erſcheinungswelt, die ſie als Product des Intellects erklärt, durchaus kantiſch; in Rückſicht auf das Ding an ſich, welches durch das Selbſtbewußtſein als Wille erkannt wird, iſt ſie der fichte'ſchen Philoſophie verwandt, die das Ich als Willen auffaßt; in ihrer Weltanſchauung, welche die Stufenleiter der Willensobjectivationen verfolgt, bildet ſie ein Entwicklungsſyſtem, das in ſeinem Typus der Identitätsphiloſophie, namentlich der ſchelling'ſchen begegnet, und unter den vorkantiſchen Syſtemen ſich der leibnitziſchen Monadenlehre am nächſten verwandt zeigt. Die wirkliche Originalität dieſer Lehre, von der wir an einem andern Orte ausführlich handeln werden, iſt geringer, als die beanſpruchte, und am wenigſten in den logiſchen Problemen zu finden.

Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert eine ſolche Identität von Denken und Sein, welche die Urſprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt. Dieſes urſprüngliche Denken iſt nicht das discurſive, welches der Anſchauung folgt und ohne dieſelbe nicht ſtattfindet, ſondern die erzeugende begriffbildende Thätigkeit, ohne welche ſelbſt die Anſchauung (überhaupt das geordnete Vorſtellen) nicht ſtattfinden kann. Sind nun Denken und Sein beide urſprünglich und beide verſchieden, wie iſt ihre Identität möglich? Dieſer Frage gegenüber nimmt Trendelenburg ſeine Stellung, der die Identität als Bedingung der realen Erkenntniß gegen Herbart, die Urſprünglichkeit des Denkens gegen Schopenhauer, die Verſchiedenheit von Denken und Sein gegen die

Identitätsphilosophie, das vom Denken unabhängige Sein (Sein an sich) als Erkenntnißobject gegen Kant behauptet.

§. 65.

Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein.

Das Princip der Bewegung und des Zwecks.
Trendelenburg *).

Die Thatsache der Erkenntniß soll erklärt werden. Dieses Problem ist das erste. Die formale Logik löst das Erkenntnißproblem nicht, denn sie beschäftigt sich nur mit der Form, in der die Erkenntniß stattfindet; die Standpunkte, unter denen seit Kant die Lösung versucht worden, haben ihr Ziel verfehlt oder in keinem Fall erreicht.

1. Alle reale Erkenntniß fordert, daß Begriff und Sache einander vollkommen entsprechen, sie fordert die Uebereinstimmung, in diesem Sinn die Identität zwischen Begriff und Sache, Denken und Sein. Ist eine solche Uebereinstimmung nicht möglich, so giebt es kein Wissen. Die Frage heißt: wie ist das Wissen möglich? Wie wird aus dem Denken Erkennen? Die Antwort auf diese Frage ist eine Theorie der Wissenschaft, „Logik im weiteren Sinn", die die Metaphysik als Wissenschaft der Principien alles Seienden (Ontologie) nicht von sich ausschließt, sondern Logik und Metaphysik vereinigt.

2. Denken und Sein können nicht identificirt werden; sie sind verschieden, sie erscheinen als entgegengesetzt: das Denken als innere Thätigkeit, das Sein als „nach außen gleichsam ausgegossen", als äußere Welt, als die Dinge und ihre Erscheinungen. Denken und Sein können nicht dergestalt getrennt werden und von einander unabhängig sein, daß sie jede Vereini-

*) Logische Untersuchungen. (Zweite ergänzte Aufl. 1862).

gung ausſchließen; ſonſt wäre jede Art der Erkenntniß unmöglich. Die Frage heißt: wie iſt dieſe Vereinigung möglich, von der die Erkenntniß abhängt? Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Unmöglich Beides, wenn es nicht eine Uebereinſtimmung zwiſchen Denken und Sein giebt, die deren Unterſchied nicht aufhebt. Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert, daß beide *vermittelt* werden, ſie fordert die Ausgleichung ihres Gegenſatzes. Dieſe Vermittlung iſt nur möglich, wenn es zwiſchen beiden ein Gemeinſames giebt, ohne welches weder das Denken noch das Sein ſtattfinden kann: eine nothwendige Gemeinſchaft beider.

3. Dieſes Gemeinſame ſoll Denken und Sein *vermitteln*, es muß alſo thätiger Natur ſein. Es ſoll die *Erkenntniß* vermitteln, es darf alſo nicht aus der Erkenntniß oder Erfahrung abgeleitet, ſondern muß aus ſich ſelbſt erkennbar, alſo eine unmittelbare oder elementare Thätigkeit ſein. Dieſe Thätigkeit, weil ſie ſelbſt durch *nichts* vermittelt ſein darf, iſt ein ſchlechthin einfaches und allgemeines Princip.

Es wird gezeigt, daß ſich alle dieſe Bedingungen in dem Princip der *Bewegung* zuſammen finden.

Das Sein iſt nur erkennbar, indem es ſich äußert. Seine Aeußerung iſt Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt in allen ihren Arten mit einer Bewegung verknüpft. „Die räumliche Bewegung iſt die verbreitetſte Thätigkeit im Sein"; ſo weit die Natur reicht, reicht die Bewegung.

Das Denken könnte das Sein nicht faſſen, wenn es nicht aus ſich das Gegenbild der räumlichen Bewegung erzeugte. Es erzeugt aus ſich das *Bild* der Bewegung, es entwirft dieſelbe, d. h. es *conſtruirt*. Das bildende Denken iſt anſchauendes Denken (conſtructive Bewegung = Anſchauung). Dieſe Anſchauung iſt der erſte Denkact, der alle andern begleitet. Alles

Unterscheiden und Verbinden, — Operationen, die man gewöhnlich als Grundthätigkeiten dem Verstande beilegt, — geschieht nach einem räumlichen Grundschema, trägt die Bewegung als Anschauung in sich; ebenso alles Disponiren der Begriffe, das Unterordnen, Nebenordnen, Ueberordnen.

Also ist die Bewegung in der That sowohl dem Denken als Sein gemeinschaftlich, sie ist das thätige Princip in dem einen wie in dem andern, sie ist in der Vergleichung beider deren letztes Element.

4. Was ist die Bewegung? Sie sei, so heißt es, zusammengesetzt aus Raum und Zeit, ein Product dieser beiden Factoren. Aber Zusammensetzung ist nicht denkbar ohne Bewegung, Factor als erzeugendes Princip ist nicht denkbar ohne Bewegung, die Zeit als das Fließende, der Raum als das Umfassende sind nicht denkbar ohne Bewegung. Will man also die Bewegung erklären als Zusammensetzung von Raum und Zeit, als ihrer Factoren, so setzt man in jedem Ausdruck der Definition die Bewegung voraus, und dieser circulus vitiosus zeigt, daß die Bewegung nicht aus anderem erklärt werden kann, also einfach ist und darum Anschauung. Sie ist in Rücksicht sowohl des Denkens als des Seins das Grundphänomen, die erste erzeugende Thätigkeit: als That der Imagination der Anfang und die Bedingung alles Denkens, als That der erzeugenden Natur der Ursprung und das Gesetz aller Ausdehnung und Figur. Sie ist das Erste; darum giebt es nichts, das gewisser, zuverlässiger wäre als sie; darum darf sie nicht durch den Satz der Identität, als ob ihr dieser vorausginge, beurtheilt werden; darum darf man auch nicht sagen, daß sie diesem Satz widerspreche oder, was dasselbe heißt, daß sie selbst einen Widerspruch in sich trage.

5. Es ist also im Sinn dieses Standpunkts in der Bewegung ein Princip entdeckt, welches sowohl im Denken als im

Sein gleich nothwendig und gleich urſprünglich iſt; es iſt durch dieſes Princip eine Vermittlung oder Gemeinſchaft zwiſchen Denken und Sein dargethan, vermöge deren nicht bloß eine Harmonie beider Seiten ſtattfindet, ſondern der Weg offen ſteht von der einen zur andern. Unter dieſem leitenden Geſichtspunkt nehmen die logiſchen Unterſuchungen ihren Verlauf.

Die Bewegung gelte zunächſt als die urſprüngliche Thätigkeit, welche ſubjectiv und objectiv zugleich iſt. Was folgt daraus? Die Bewegung iſt eine erzeugende, productive Thätigkeit. Was ſie nothwendig erzeugt, iſt ein nothwendiges Bewegungsproduct: im Denken eine nothwendige Anſchauung, im Sein ein nothwendiges Object (Gegenſtand a priori). Dem Denken ſind ſeine Producte zugleich durchſichtig, es begreift was es erzeugt. Seine nothwendigen Bewegungsproducte (Anſchauungen) werden zugleich nothwendige Bewegungsbegriffe, das ſind Begriffe, die aus der conſtructiven Bewegung entſpringen, darum Grundbegriffe alles Denkens, Kategorien ſind, die in allem Seienden gelten müſſen, weil ſie mit dieſem dieſelbe Quelle haben.

Die nothwendigen Bewegungsproducte ſind Raum und Zeit, die Raum- und Zeitgröße: als Anſchauung Figur und Zahl, als Object Geſtalt und Größe. Das Bewegungsproduct als Raum- und Zeitgröße iſt ſtetig und discret: ſtetig, ſofern die erzeugende Thätigkeit ſich ununterbrochen fortſetzt; discret, ſofern dieſe Thätigkeit ſich hemmt, abſetzt, ſich wiederholt. Jedes Bewegungsproduct iſt zugleich Bewegungsgröße (Verhältniß von Raum und Zeit) und als ſolche extenſiv und intenſiv. So ſind Raum und Zeit, Figur und Zahl, continuirliche und discrete, extenſive und intenſive Größe Anſchauungen und Gegenſtände a priori: daraus folgt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Mathematik als Erkenntniß a priori. Raum und Zeit ſind dem-

nach zugleich reine Anschauungen und objective Wirklichkeit. Daß sie beides zugleich sind, nicht bloß das erste, wird gegen Kant vertheidigt; daß sie das erste sind, Anschauungen, ohne welche die Kategorien nicht gedacht und erklärt werden können, gilt gegen Hegel; daß sie das zweite sind und objective Realität haben, gilt gegen Herbart.

Nur eines läßt sich aus der bloßen Bewegung nicht erklären. Die reale Bewegung fordert ein Etwas, das sich bewegt, ein Substrat, das der Bewegung zu Grunde liegt, nicht bloßes Bewegungsproduct sein kann, also als ein empirisches, in reine Bewegung nicht auflösbares Datum eingeräumt werden muß: die Materie.

6. Das Denken ist constructive Bewegung. Es erkennt sich als solche. Diese Reflexion ist dem Denken nothwendig. Die Begriffe, die aus dieser Reflexion entstehen, sind darum Grundbegriffe, die zum Wesen des Denkens gehören. Sie drücken aus, was das Denken als Anschauung thut: in dieser Rücksicht sind sie Anschauungs- oder Bewegungsbegriffe, ebenso nothwendig in dem Denken, als unmöglich ohne Anschauung: die Kategorien.

Die (constructive) Bewegung ist eine erzeugende, hervorbringende Thätigkeit d. h. sie ist causal. Daher der Begriff der wirkenden Causalität. Die Bewegung als wirkende Thätigkeit erzeugt ein Product, in dem sie ihre Thätigkeit hemmt und abschließend zusammenfaßt. Sie fixirt ihr Product, das fixirte Bewegungsproduct ist etwas vorhandenes, ein für sich bestehendes Ganzes: so entsteht der Begriff Ding oder Substanz. Diese Substanz ist als Bewegungsproduct Größe (Figur und Zahl, Gestalt und Größe): so entsteht der Begriff Quantität. Das Bewegungsproduct ist als Substanz Träger und Quelle eigenthümlicher Bewegungen, ohne welche das Ding nicht vor-

geſtellt werden kann; dieſe dem Dinge anhaftende und eigenthümliche Cauſalität iſt ſeine Beſchaffenheit: ſo entſteht der Begriff Qualität. Die Bewegungsproducte ſind Größen; die Größen vergleichen ſich untereinander, die extenſive mit der extenſiven, der Grad mit dem Grade, die extenſive mit dem Grade; in dieſer Größenvergleichung wird eine Größe durch die andere beſtimmt oder gemeſſen, die Größenvergleichung iſt Meſſung, Verhältniß der meſſenden Größe zur gemeſſenen: ſo entſteht der Begriff des Maßes oder der Meßbarkeit.

Die Subſtanz oder das Ding war ein fixirtes Bewegungsproduct, in dem die Bewegung abgeſchloſſen erſcheint als in einem für ſich beſtehenden Ganzen. Fixirung iſt Einheit, Bewegung iſt Vielheit; das fixirte Bewegungsproduct alſo beides zugleich, ſowohl eines als vieles. Aus der Bewegung muß ein Product folgen, das Vieles in ſich vereinigt: daher die Mehrheit der Eigenſchaften in dem Dinge, die Mehrheit der Theile in dem Ganzen. So löſt ſich aus dem Begriff der cauſalen Bewegung das vielunterſuchte Problem der Inhärenz. Die Vereinigung des Vielen in Einem (dem fixirten Product der Bewegung), der Eigenſchaften im Dinge, der Theile im Ganzen iſt aus der Art ſeiner Erzeugung ſo einleuchtend und ſelbſtverſtändlich, daß vielmehr das Gegentheil unmöglich und unbegreiflich wäre. Die Eigenſchaften des Dinges, die Theile des Ganzen bedingen ſich gegenſeitig. So entſteht der Begriff der Wechſelwirkung und damit der Begriff der Kraft, der nichts anderes ausdrückt als die wirkſame Wechſelbeziehung.

So folgen aus dem einfachen Princip der Bewegung die Anſchauungen Raum, Zeit, Größe, die Kategorien Cauſalität, Subſtanz, Quantität, Qualität, Maß, Inhärenz, Wechſelwirkung, Kraft. Aus ihrem Urſprung erhellt ihre Objectivität.

Die Grundanschauung ist die causale Bewegung, der Grundbegriff daher die Kategorie der Causalität.

7. Nun ist die Bewegung nicht bloß die ursprüngliche Thätigkeit im Denken und Sein, sondern sie ist zugleich das gemeinschaftliche oder vermittelnde Princip beider. Wäre sie nur das Erste, so wäre sie bloß Bewegung innerhalb des Denkens und Bewegung innerhalb des Seins, woraus bloß die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, die ursprüngliche Harmonie beider sich rechtfertigen würde. Diese Harmonie könnte stattfinden (wie etwa zwischen den leibnitzischen Monaden) ohne eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Denken und Sein.

Die Bewegung *vermittelt* beide. Sie ermöglicht den Uebergang von einem zum andern. Es giebt also einen Weg vom Sein zum Denken, von der Sache zum Begriff und ebenso einen Weg vom Denken zum Sein, vom Begriff zur Sache. Entweder ist es die Sache, welche den Ausgangspunkt bildet, oder der Begriff. Im ersten Fall ist der Begriff (die Erkenntniß der Sache) das Letzte, im zweiten ist der Gedanke das Erste. Dort ist es die Sache, der das Denken entsprechen will, hier ist es der Gedanke, dem die Sache entsprechen soll. Dort handelt es sich um Ergründung der Sache, hier um Verwirklichung des Gedankens. Also ist im ersten Fall die Sache *Erkenntnißgrund*, im zweiten ist der Gedanke der *zweckthätige Realgrund* (Zweck). In beiden Fällen ist die Bewegung das thätige Mittelglied: in der Begründung der Sache als nachbildende, in der Verwirklichung des Gedankens als vorbildende Thätigkeit.

Auch der Zweck ist causale Thätigkeit, er ist die Ursache, welche bestimmt ist durch die *vorgestellte* Wirkung. Der Begriff der causalen Thätigkeit gründet sich auf die Bewegung: die wirkende Causalität (causa efficiens) auf die Richtung *woher*, die zweckthätige Causalität (causa finalis) auf die Richtung *wohin*

(wozu). Der Zweck iſt eine beſondere Art der Cauſalität. Der Zweckbegriff (Teleologie) fordert eine beſondere Art der Bewegung, nämlich die Bewegung, welche beſtimmt iſt durch ihr Ziel oder was daſſelbe heißt, die ihre Richtung empfängt durch den Gedanken. Hier entſteht die Kategorie der Zweckmäßigkeit in ihren verſchiedenen Formen und Stufen als mechaniſche, organiſche, äſthetiſche, ethiſche Zweckmäßigkeit („Kategorien aus dem Zweck"): äußerer und innerer Zweck (blinde und bewußte Zweckthätigkeit).

8. Die cauſale Thätigkeit iſt in jedem Fall eine beſtimmte in ihrer Richtung und in ihrem Product; in ihrer Wirkſamkeit iſt ſie poſitiv, in ihrer Beſtimmtheit ausſchließend, unterſchieden von allem Anderen. So entſteht der Begriff der Negation, im Unterſchiede von A der Begriff von Nicht-A. Es giebt drei Arten der Negation: die bloße Verneinung, welche ſagt, was etwas nicht iſt (Nicht-A); die wirkſame Entgegenſetzung, welche ſagt, wodurch etwas aufgehoben wird (das negative A im Verhältniß zum poſitiven); der Mangel in der Sache ſelbſt, welcher ſagt, was der Sache fehlt. Die erſte Art iſt die logiſche Negation, die zweite die reale, die dritte die privative (privatio, στέρησις), ein Widerſpruch, der in der Wirklichkeit nur ſtattfindet, wo etwas nicht iſt oder nicht hat was es ſein oder haben ſollte, d. h. wo es ſeinem Zwecke nicht entſpricht; dieſe Art der Negation iſt der Begriff des Zweckwidrigen, alſo nur möglich in Erſcheinungen, die durch Zwecke beſtimmt ſind.

In jedem Fall iſt die Negation ſecundär, ſie ſetzt als logiſche die beſtimmte Thätigkeit und Erſcheinung, als reale die poſitive, als Mangel den Zweck der Erſcheinung voraus; ſie iſt kein ſelbſtſtändiger, ſondern ein anhängender Begriff, ſie iſt kein Grundbegriff, keine Kategorie; ſie iſt am Poſitiven, aber ſie iſt

nicht selbst positiv, noch weniger productiv. Diese Erklärung der Negation richtet sich besonders gegen Hegel.

9. Alle Erscheinungen sind Erkenntnißobjecte. Als solche werden sie in der Erfahrung wahrgenommen oder angeschaut und durch das Denken begriffen d. h. aus ihrem hervorbringenden Grunde erklärt. Dieser hervorbringende Grund (Sachgrund) ist entweder wirkende Ursache oder Zweckursache (blinder Zweck oder Motiv). Alle Erscheinungen haben mithin eine bestimmte Beziehung zu unserer Auffassung. Sie sind aufgefaßt entweder als gegebene Thatsachen oder als Erscheinungen des thätigen Grundes. In der ersten Beziehung gelten sie als wirklich, in der zweiten als möglich oder nothwendig. So entstehen die modalen Kategorien.

Die Erscheinung gilt zunächst als wirkliche, sofern sie erfahren und angeschaut wird. Die Thatsache wird erklärt und erscheint dadurch als begründete Thatsache. Das Gegentheil der begründeten Thatsache ist die zufällige. Was ist die begründete? Der Grund, aus dem die Erscheinung hervorgeht, ist der Inbegriff aller zusammengehörigen Bedingungen. Werden alle wirksame Bedingungen in dem Grunde gedacht, so wird die Erscheinung vollständig erklärt: sie gilt als nothwendig. Kann sie nicht vollständig, sondern nur zum Theil erklärt werden, sind nur einige Bedingungen zu ihrer Entstehung gegeben, und die anderen werden bloß dazu gedacht, so gilt die Erscheinung nur als möglich. Das Gegentheil der Nothwendigkeit ist die Unmöglichkeit. In der Nothwendigkeit ist der Entstehungsgrund ganz da. In der Unmöglichkeit ist der verhindernde Grund ganz da. In der Möglichkeit ist der Entstehungsgrund nur zum Theil da. Die Möglichkeit verhält sich demnach zur Nothwendigkeit, wie der Theil zum Ganzen.

10. Die Erscheinung ist nothwendig, d. h. ihr Dasein ist

vollständig begriffen. Also ist im Nothwendigen Begriff und Dasein eines. Nothwendigkeit ist also Einheit von Denken und Sein. Das Nothwendige als der vollständige Begriff der Erscheinung ist das Allgemeine. Der vollständige Begriff erklärt die Erscheinung in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Entstehung. Also ist das Nothwendige die umfassende und die erzeugende Allgemeinheit: die umfassende Allgemeinheit ist quantitativ (Allheit), die erzeugende qualitativ (real). Das wahrhaft Allgemeine ist das Ursprüngliche, der hervorbringende Grund als Ursache oder Zweck. Die Folge ist die nothwendige Entstehung d. i. das gesetzmäßige Geschehen als blind wirkendes oder als vom Gedanken durchdrungenes Sein, als physische oder als zweckmäßige Nothwendigkeit.

Der Begriff ist die gedachte Erscheinung. Die Erscheinung als Anschauungsobject ist das einzelne Dasein, die Einzelsubstanz. Das Denken als erzeugende Thätigkeit ist allgemein und kann nur Allgemeines hervorbringen. Die gedachte Erscheinung ist daher die allgemein gefaßte Substanz, der verallgemeinerte Inhalt der Sache d. i. der Begriff nach Umfang und Inhalt.

Der Begriff soll dem Dinge entsprechen. Er soll vorstellen, was das Ding thut. Diese Vorstellung ist nur möglich durch das Urtheil, durch die Unterscheidung und Verbindung von Subject und Prädicat. Das Urtheil ist Denkform, Erkenntnißform, das gedachte Gegenbild der wirklichen Erscheinung, also Ausdruck eines realen Verhältnisses.

11. Das Urtheil bezieht sich entweder auf den Inhalt oder den Umfang des Begriffs. Die vollständige Inhaltsbestimmung ist die Definition, die vollständige Umfangsbestimmung die Division oder Eintheilung des Begriffs. Es giebt daher zwei Arten des Urtheils: das kategorische (Urtheil des Inhalts) und das disjunctive (Urtheil des Umfangs, conjunctives, parti-

tives Urtheil). Das kategorische Urtheil, wenn es das Prädicat zugleich begründet, ist hypothetisch. Die Begründung geschieht entweder durch die Ursache oder durch den Zweck. Das hypothetische Urtheil ist demnach ein Urtheil entweder des Grundes oder des Zwecks. In jedem Fall ist das kategorische (hypothetische) Urtheil entweder bejahend oder verneinend. In beiden Fällen ist das Urtheil, je nachdem die Verbindung von Subject und Prädicat vorgestellt wird, assertorisch oder problematisch oder apodiktisch: assertorisch, wenn die Verbindung bloß wahrgenommen ist als Factum der Anschauung; problematisch, wenn sie nur theilweise begründet ist; apodiktisch durch die vollständige Begründung. Darum entspricht dem assertorischen Urtheil das einzelne, dem problematischen das besondere, dem apodiktischen das allgemeine. So reift mit der Modalität zugleich die Quantität des Urtheils; indem jene zur Nothwendigkeit fortschreitet, erhebt sich diese zur Allgemeinheit.

Das Urtheil fordert vollständige Begründung, die nur möglich ist durch den Zusammenhang oder die Verkettung der Urtheile. Die Begründung geschieht durch das Allgemeine. Dieses ist entweder quantitativ oder qualitativ, entweder Allheit oder Realgrund (entweder allgemeine Thatsache oder allgemeine Thätigkeit). Nun ist das Allgemeine entweder das Ziel, welches gesucht, oder das Princip, aus welchem abgeleitet wird. So hat die Begründung der Urtheile vier verschiedene Arten. Das Allgemeine als Allheit wird gesucht, die allgemeine Thatsache soll aus den einzelnen gefunden werden; oder das Allgemeine als Allheit ist das Princip, aus welchem auf die einzelne Thatsache geschlossen wird. Im ersten Fall ist die Begründung *inductiv*, im zweiten *syllogistisch*. Das Allgemeine als Realgrund wird gesucht, der Grund der Erscheinungen soll in den einzelnen Erscheinungen gefunden werden; oder das Allgemeine

als Realgrund iſt das Princip, aus welchem die Erſcheinungen abgeleitet werden. Im erſten Fall iſt die Begründung *analytiſch*, im zweiten *ſynthetiſch*.

Die Begründung fordert als Denkform den Schluß; die Form des mittelbaren Schluſſes iſt die kategoriſche oder disjunctive, je nachdem der Begriffsinhalt auf den Umfang oder der Umfang auf den Inhalt angewendet wird (Schluß des Inhalts und Umfangs).

Die Begründung iſt vollendet, wenn die Nothwendigkeit der Erſcheinung vollſtändig erklärt iſt; dann iſt die Erſcheinung *bewieſen*. Sie wird vollſtändig erklärt durch die Einſicht in die Unmöglichkeit ihres Gegentheils (der indirecte Beweis); ſie wird vollſtändig und poſitiv erklärt durch die Einſicht in ihre Entſtehung, durch die Ableitung aus ihrem Realgrunde: die *genetiſche* Methode (ſynthetiſche Begründung). Die Dinge werden begründet, indem ſie entwickelt werden; dieſe Entwicklung iſt nur möglich als Einſicht in die Entſtehung der Erſcheinungen d. h. als genetiſche Methode im Unterſchiede von, im Gegenſatze zu der dialektiſchen.

12. Die Erſcheinungen ſtehen in einem durchgängigen Zuſammenhang, ſie bilden ein Ganzes, ſie wollen in dieſer Einheit erkannt ſein. Die Form ihrer Erkenntniß iſt das *Syſtem*. Die ſyſtematiſche Erkenntniß fordert die vollſtändige Ordnung der Erſcheinungen, den Begriff des Allgemeinen, der in ſtufenmäßiger Abfolge die Arten und Unterarten unter ſich begreift, d. i. die Begriffseintheilung; die reale Erkenntniß fordert die Ableitung aus dem hervorbringenden Grunde. Alſo fordert ein reales Syſtem die Entwicklung der Dinge aus ihrem letzten Grunde. Dieſer letzte Grund iſt das Unbedingte oder Abſolute (Gott). Was in den Bedingungen der Erſcheinungen wahr iſt, kann in Gott nicht falſch ſein. Dieſer Satz wird zur Richtſchnur

genommen, um den Gottesbegriff zu entwerfen („das Unbedingte als die verklärte Analogie des Bedingten"). Es giebt in der Welt keine höhere Art erzeugender Thätigkeit als die zweckthätige Causalität, als die bewußte Zweckthätigkeit d. i. der Wille in uns. Nach dieser Analogie muß Gott begriffen werden als unbedingter Wille d. h. als absolute Persönlichkeit.

13. Die Erklärung der Dinge aus ihrem Realgrunde ist Realismus. Die Erklärung aus dem Gedanken oder der Idee ist Idealismus. Wenn die Idee selbst Realgrund sein kann, so schließen sich diese beiden Richtungen nicht mehr aus, so laufen sie einander nicht mehr zuwider. Die Idee ist Realgrund in der Zweckthätigkeit, denn hier ist in der hervorbringenden Ursache die Vorstellung der Wirkung gegenwärtig. Ist die Welt ein geordnetes Ganzes, so kann ihr Realgrund nicht blind, sondern muß durch die Vorstellung dieses Ganzen bestimmt sein. Was nur aus dem Ganzen wahrhaft begriffen werden kann, wird aus der Idee begriffen. Ohne die Idee der Welt, die auf den Gottesbegriff hinweist, ist darum ein reales Weltsystem weder als Object noch als Erkenntniß möglich. So verhält sich der Idealismus zum Realismus, wie der Zweck zur wirkenden Ursache; beide sind erzeugende Thätigkeiten, beide sind real; der Zweck hebt die wirkenden Ursachen nicht auf, er greift nicht von oben her in ihren nothwendigen Zusammenhang ein, sondern vermittelt und verwirklicht sich durch dieselben: so gilt der Realismus unter der Bedingung des Idealismus.

§. 66.

Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Die Untersuchungen Trendelenburgs nehmen das Erkenntnißproblem im Zusammenhang mit den Kategorien; sie gehen

in der Löſung dieſes Problems von einem beſtimmten Princip aus und laſſen ſich in ihrem ganzen Umfange leicht auf dieſes Princip zurückführen. Die logiſchen Erkenntnißformen, Urtheil, Schluß, Methode werden abgeleitet aus der Natur des Begriffs, der die Allgemeinheit der Sache d. h. die Nothwendigkeit zu ſeiner Vorausſetzung hat. Der Begriff der Nothwendigkeit erhellt die modalen Kategorien und wird ſelbſt erhellt durch den Begriff des Grundes, denn die Modalität der Begründung erklärt die Kategorien der Nothwendigkeit, Möglichkeit, u. ſ. f. Der Grund unterſcheidet ſich in Erkenntnißgrund und Realgrund. Der letztere iſt wirkende Urſache und Zweckurſache; dieſe beiden Grundbegriffe (von denen der Zweckbegriff als der endgültige das Primat hat) beherrſchen jeder ein beſtimmtes Syſtem von Kategorien. Die Entſtehung beider Grundbegriffe erklärt ſich aus dem Princip der Bewegung. Hier nehmen die logiſchen Unterſuchungen ihren eigenthümlichen Standpunkt. Ihre Aufgabe iſt die genetiſche Erklärung der Kategorien. Ariſtoteles hat in der Bewegung ein Realprincip erkannt. Wenn in der Bewegung zugleich ein logiſches Princip dargethan werden kann, ſo laſſen ſich in dieſem Princip Logik und Metaphyſik vereinigen. Auf dieſes Ziel ſind die Unterſuchungen gerichtet.

1. Die erſte Schwierigkeit liegt in der Faſſung des Princips, abgeſehen von ſeinem Inhalt; das Princip iſt bedenklich, ſobald ſeine Einheit nicht ſtrenggenommen feſtſteht. Vermöge der Bewegung ſollen Denken und Sein übereinſtimmen. Vermöge der Bewegung ſollen Denken und Sein vermittelt werden. Die Bewegung hat dieſe doppelte Aufgabe und Function. Alſo muß unterſchieden werden: 1) Bewegung innerhalb des Denkens, 2) Bewegung innerhalb des Seins, 3) vermittelnde Bewegung: a) als Uebergang vom Sein zum Denken, b) als

Uebergang vom Denken zum Sein. So spaltet sich das Princip der Bewegung in diese vier Arten: 1) die erzeugende Bewegung im Denken, 2) die erzeugende Bewegung im Sein, 3) die nachbildende Bewegung, welche das Sein in das Denken einführt, 4) die vorbildende Bewegung, welche das Denken in das Sein einführt. Wenn in diesen verschiedenen Formen die Bewegung nicht genau ein und dasselbe Princip ist, so fehlt dem Princip die Einheit, so haben wir als Princip nicht ein und denselben Begriff, sondern verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort.

2. Die Bewegung im Sein fordert ein Substrat: etwas, das sich bewegt. Dieses Substrat ist die Materie, von der eingeräumt wird, daß sie sich nicht ohne Rest in reine Bewegung auflösen lasse, darum als empirisches Datum gelten müsse. Die Bewegung im Sein ist materielle Bewegung. Sie ist an ihr Substrat gebunden, durch dasselbe bedingt, also nicht schlechthin ursprünglich.

Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung d. h. Anschauung. Die Anschauung ist nicht materielle Bewegung, sie ist auch nicht räumliche Bewegung, sondern das Bild der räumlichen Bewegung. Ist dieses im Denken entworfene (construirte) Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, so ist 1) das Vorbild nicht vollständig getroffen, denn es fehlt die Materie, so ist 2) die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbild außer ihr abhängig, also nicht ursprünglich. Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, so ist die Uebereinstimmung mit der realen Bewegung im Sein fraglich, denn die Bewegung als Anschauung und die Bewegung als materieller Proceß sind keineswegs identisch.

3. Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung = Anschauung. Wer macht die Construction? Wer macht die

Anſchauung? Offenbar das Denken, da erſt im Denken und vermöge des Denkens die Anſchauung entſteht. Die Bewegung im Denken iſt ohne Subject ebenſowenig möglich, als die Bewegung im Sein ohne Subſtrat. Die Thätigkeit der conſtructiven Bewegung d. h. der Anſchauung iſt bedingt durch das denkende Subject. Alſo iſt die Anſchauung als ſolche nicht urſprünglich. Alſo iſt das Denken von der Anſchauung ſo wenig abhängig, daß vielmehr die Anſchauung erſt durch das Denken erzeugt wird. Alſo muß zufolge dieſer logiſchen Unterſuchungen ſelbſt unterſchieden werden zwiſchen dem Denken, aus welchem die Anſchauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anſchauung hervorgeht. Jenes iſt erzeugend, dieſes iſt discurſiv. Bei Schopenhauer iſt das Denken *nur* discurſiv, deshalb gar nicht urſprünglich; bei Trendelenburg giebt es ein urſprüngliches, die Anſchauung erzeugendes Denken. Was iſt dieſe urſprüngliche, erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denkthätigkeit anders als *reines* Denken? Gleichviel zunächſt, ob das Denken Begriffe oder Anſchauungen, Anſchauungen vor den Begriffen oder Begriffe vor den Anſchauungen erzeugt: ſobald dieſe Erzeugung unabhängig von aller Erfahrung, von allen durch Erfahrung gegebenen Daten ſtattfindet, haben wir *reines* (lediglich aus ſeiner eigenen Quelle ſchöpfendes) Denken.

4. Die Bewegung im Sein iſt bedingt durch Materie, die Bewegung im Denken durch reines Denken. Alſo leuchtet ein, daß die Bewegung in beiden Gebieten 1) keineswegs dieſelbe, 2) keineswegs urſprünglich iſt. Hier finden wir die logiſchen Unterſuchungen in einem doppelten Widerſtreit mit ſich ſelbſt. Sie können nicht halten, was ſie principiell behaupten: die Urſprünglichkeit der Bewegung; und ſie müſſen gelten laſſen, was ſie principiell verneinen: die Möglichkeit des reinen Denkens.

Nachdem die logiſchen Unterſuchungen eine urſprünglich er-

zeugende Denkthätigkeit in dem Act der constructiven Bewegung entdeckt haben, bestreiten sie durchgängig die Möglichkeit des reinen Denkens und kehren sich in dieser Rücksicht besonders gegen Hegel. Warum besonders gegen Hegel, da so viele Philosophen vor ihm sowohl der alten als neueren Zeit in diesem Punkt dasselbe gelehrt haben? (s. §. 73.) Und warum bestreiten sie die Möglichkeit des reinen Denkens? Weil die Kategorien sämmtlich aus der Anschauung geschöpft seien. Weil jede Kategorie gebildet sei im Hinblick auf eine bestimmte Anschauung (Bewegung) und das Erzeugen der Begriffe ohne Anschauung eine Täuschung sei, die man sich und andern dadurch mache, daß die Quelle verborgen gehalten werde, aus welcher die Begriffe fließen.

5. Dagegen gilt zweierlei: 1) Wenn die Begriffe aus der Anschauung abgeleitet oder durch Reflexion auf die Anschauung gewonnen werden, so müssen sie in der Anschauung enthalten sein. Anschauungen sind Einzelvorstellungen, discursive Begriffe sind Allgemeinvorstellungen, die das analysirende Denken von der Anschauung absondert; die Einzelvorstellung ist das Ganze, die discursiven Begriffe sind dessen Theile. Müssen nicht diese Theile in dem Ganzen enthalten, nicht bloß enthalten, sondern dergestalt in ihm verbunden und verknüpft sein, daß sie ein Ganzes, eine in sich zusammenhängende Vorstellung bilden? Ohne diese Verknüpfung giebt es keine Einzelvorstellung, keine Anschauung. Also fordert die Anschauung selbst als ihre Bedingung eine logische Verknüpfung, die ohne Begriffe nicht möglich ist. Es ist leicht, aus der Anschauung die Begriffe und die logischen Verhältnisse hervorgehen zu lassen, da sie in der Anschauung niedergelegt sind. Zugegeben einmal, daß in der bewußten Entwicklung der Begriffe die Anschauung ein Medium bilde, so ist es mindestens eine ebenso große Täuschung, die Begriffe lediglich aus der Anschauung hervorgehen zu lassen, als zu meinen, daß sie mit der

Anſchauung gar nichts gemein haben. Es iſt eine Täuſchung zu meinen, die Anſchauung ſpringe wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus. 2) Aus welcher Anſchauung wollen die logiſchen Unterſuchungen die Kategorien herleiten? Aus einer Anſchauung, welche das Denken erzeugt urſprünglich und unabhängig von aller Erfahrung. Alſo werden die Begriffe aus einer Anſchauung erzeugt, welche das Denken lediglich aus ſich ſelbſt erzeugt. Sie werden erzeugt aus einer (urſprünglichen) Erzeugung des Denkens. Alſo iſt ihr Erzeugtwerden aus dem reinen Denken in der That keine Täuſchung. Es könnte höchſtens fraglich ſein, ob dieſe Erzeugung der Begriffe aus dem reinen Denken unmittelbar oder mittelbar ſtattfindet, in keinem Falle aber würde das Medium, wodurch ſie ſtattfindet, außerhalb des reinen Denkens liegen, in keinem Fall alſo eine Inſtanz gegen daſſelbe ſein dürfen.

Ich nehme aus den logiſchen Unterſuchungen ſelbſt eines ihrer erſten und einleuchtendſten Beiſpiele. Der Begriff der Cauſalität (wirkende Urſache) ſoll nur gedacht werden können vermöge einer Anſchauung, dieſe Anſchauung ſei die erzeugende Bewegung, die Richtung woher. Was iſt erzeugende Bewegung? Die Bewegung als erzeugende Thätigkeit d. h. die Bewegung als wirkende Urſache. Jetzt hat es freilich keine Noth, aus der Bewegung als wirkender Urſache den Begriff der wirkenden Urſache zu gewinnen. Das heißt, die Urſache aus der Urſache ableiten. Entweder alſo iſt damit nichts bewieſen oder es iſt etwas anderes bewieſen, als die logiſchen Unterſuchungen wollen. Iſt die erzeugende Bewegung nichts als Anſchauung, ſo iſt auch die Erzeugung d. h. die Cauſalthätigkeit bloß Anſchauung. Iſt aber die Cauſalität ein Begriff, wie die logiſchen Unterſuchungen wollen, ſo iſt die erzeugende oder urſächliche Bewegung als Anſchauung ohne jenen Begriff nicht möglich. Laſſen wir aus die-

ser Anschauung den Begriff der Erzeugung weg, so sehe ich nicht mehr, wie wir vermöge der Anschauung den Begriff der Causalität erhalten. Es bleibt nichts übrig als die Richtung woher, d. i. die Vorstellung einer Bewegung, die von einem Punkte ausgehend fortschreitet — in welcher Richtung? Das Woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen läßt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt. Ist aber die Richtung woher mit einer nothwendigen Folge verbunden, so ist die Anschauung durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt, welche selbst den Begriff der Causalität zu ihrer Voraussetzung haben.

6. Aus der erzeugenden Bewegung folgt einleuchtend genug der Begriff der (wirkenden) Ursache. Er folgt aus der erzeugenden Bewegung, nicht sofern sie Bewegung, sondern sofern sie Erzeugung (d. h. wirkende Ursache) ist. Aber es gefällt den logischen Untersuchungen, nachdem sie den Begriff der Ursache aus der erzeugenden Bewegung dargethan haben, zu thun, als ob sie ihn bloß aus der Bewegung hergeleitet hätten. Nicht als ob diese Täuschung geflissentlich wäre. Denn die logischen Untersuchungen sehen in der Bewegung als solcher eine erzeugende Thätigkeit. Hier bemerke ich einen Grundirrthum. Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt. Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird z. B. eine bestimmte Größe, so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache, sondern die Ursache der Bewegung. Ich construire eine Figur. Diese Figur ist meine Construction. Diese Construction ist eine bestimmte constructive Bewegung. Ist nun die construc-

tive Bewegung die Urſache dieſer beſtimmten conſtructiven Bewegung? Ich, der ich dieſe Conſtruction mache, bin die Urſache. Was die logiſchen Unterſuchungen als Urſache ſetzen, iſt in der That Wirkung. Sie ſelbſt erklären die (conſtructive) Bewegung als eine erzeugende That des Denkens d. h. als eine That, wodurch das Denken etwas erzeugt, nämlich die Anſchauung. Dann wird das Denken auf die Seite geſchoben und die erzeugende That des Denkens gilt nun mit einemmale als die urſprüngliche erzeugende Thätigkeit der Bewegung. Das iſt ein offenbares quid pro quo. Die Bewegung, noch eben aus dem Denken entſprungen, drängt ſich an die Stelle des Denkens und thut, als ob ſie mit dem Denken vollkommen identiſch oder gar deſſen Bedingung wäre *). In der That ſind die logiſchen Unterſuchungen auf den Schein dieſer Identität angelegt, ſie laſſen gern das Denken bis zum Verſchwinden in die Bewegung untertauchen, daß man es gar nicht mehr ſieht, und nur, wenn die Noth groß wird, kommt „der alte Meiſter" zum Vorſchein, dem am Ende, damit er die Bewegung regiere, mit dem Begriffe des Zwecks die Zügel anvertraut werden. Ohne Anſchauung (Bewegung) kommt das reine Denken nicht von der Stelle: das iſt eine Lieblingswendung der logiſchen Unterſuchungen. Und ohne Denken hat die Bewegung (Anſchauung) weder Urſache noch Richtung noch Ziel, d. h. ſie iſt ohne Denken unmöglich.

7. Trendelenburg macht es mit der Bewegung, wie Scho-

*) So bezeichnen die logiſchen Unterſuchungen die Bewegung als „die urſprüngliche That des Denkens". An einer ſpäteren Stelle wird geſagt: die Bewegung ſei „als That der Imagination Anfang und Bedingung alles Denkens". Hier ſieht man die Schwankung. Bald iſt das Denken die Bedingung der Bewegung, bald umgekehrt die Bewegung die Bedingung des Denkens. S. Log. Unterſ. Th. I. S. 166, 317 (Nr. 23).

penhauer mit der Cauſalität. Beide Begriffe rechtfertigen ſich als Anſchauungen, die allem Denken und Erkennen zu Grunde liegen. Daher ſind ſie erhaben über alle Widerſprüche, die etwa das ſecundäre Denken darin finden ſollte. In dem Begriffe der Bewegung ſind Widerſprüche enthalten, die ſich natürlich von hier aus auch allen Bewegungsbegriffen (Kategorien) mittheilen. Dieſe Widerſprüche und Probleme brauchen nicht gelöſt zu werden, weil ſie ſämmtlich aus der Bewegung gerechtfertigt ſind. Die Bewegung ſelbſt iſt für ihren Widerſpruch unverantwortlich, denn ſie iſt urſprünglich. Sie widerſpricht dem Satze der Identität. Aber dieſer Satz hat eine ſecundäre Geltung, die mit der primären der Bewegung nicht ſtreiten darf. Daher iſt die Bewegung dem Satze der Identität nicht untergeordnet und daher nichts ſchuldig. So wird das Problem auf die Seite gebracht. Nun aber iſt die Bewegung keineswegs in dem Sinne urſprünglich, in welchem die logiſchen Unterſuchungen dieſe Urſprünglichkeit behaupten möchten, ſo wenig ſie dieſelbe feſthalten können. Alſo läßt ſich das Problem der in der Bewegung und den Bewegungsbegriffen enthaltenen Widerſprüche nicht ſo einfach beſeitigen. Es erhebt ſich in voller Kraft. Damit werden alle Kategorien Denkprobleme, die einer Unterſuchung und Auflöſung bedürfen.

8. Die Urſprünglichkeit der Bewegung erlaubt den logiſchen Unterſuchungen, das alte Problem dieſes Begriffs zu ignoriren. Damit gewährt ſie eine große Erleichterung. Indeſſen fordert ſie dafür eine ſchwierige Aufgabe. Iſt nämlich die Bewegung urſprünglich, ſo dürfen Raum und Zeit nicht als ihre Bedingungen, ſondern nur als ihre erſten Producte gelten, ſie ſind nicht die Elemente, ſondern die Momente der Bewegung. Es muß alſo gezeigt werden, daß die Bewegung Raum und Zeit erzeugt: im Denken als ſubjective Anſchauung, im Sein als objective Realität. Daß die Worterklärung von Raum und

Zeit Bewegungsbegriffe braucht, kann für die Sache nichts beweiſen, namentlich wenn man der Bewegung zu Liebe den Raum als „das Umfaſſende" und die Zeit als „das Fließende" erklärt. Ebenſo gut könnte man ſagen, die Erklärung von Raum und Zeit braucht Zeitwörter, die als ſolche die Zeit vorausſetzen. Ebenſo gut gilt auf der andern Seite, daß auch die Bewegung nicht erklärt werden kann ohne Raum und Zeit.

Jede begrenzte Raumgröße iſt ein Raumtheil, nur möglich im ganzen Raum, der alſo nothwendig unbegrenzt iſt. Wie ſoll der unbegrenzte Raum, als Realität genommen, ein Product ſein, welches die Bewegung erzeugt? Er könnte nur erzeugt werden durch eine endloſe Bewegung, die kein Product zu Stande bringt. Daſſelbe gilt von der Zeit.

Die Bewegung iſt erzeugende Thätigkeit zugleich im Denken und im Sein; ſie iſt zugleich ideal und real, conſtructiv und materiell. Darum ſind auch Raum und Zeit als nothwendige und erſte Bewegungsproducte beides zugleich: reine Anſchauungen in uns und Realitäten außer uns, unabhängig von unſerer Anſchauung.

9. Hier richten ſich die logiſchen Unterſuchungen gegen Kant, deſſen transſcendentale Aeſthetik ſie zugleich widerlegen und ergänzen wollen. Kant habe bewieſen, daß Raum und Zeit ſubjective Anſchauungen ſeien; er habe nicht bewieſen, daß ſie nicht auch objective Realität haben können. Er habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß ſie beides zugleich ſeien. Er habe dieſe Möglichkeit in ſeiner Beweisführung ſchlechthin überſehen. Zu dieſem Irrthum der transſcendentalen Aeſthetik habe Descartes den erſten Grund gelegt, als er in ſeiner Metaphyſik den Raum nicht als Product ſondern als urſprüngliche Bedingung der Bewegung genommen wiſſen wollte.

Aber in der Lehre vom Raum bilden Descartes und Kant

die vollkommensten Gegensätze. Der Raum ist bei dem einen, was er bei dem andern gar nicht ist: bei Descartes nur objectiv (materiell), bei Kant nur subjectiv (Anschauung).

Die Möglichkeit, daß der Raum auch objectiv sei, d. h. eine von der Anschauung unabhängige Realität haben könne, sollte Kant übersehen haben? In seiner letzten vorkritischen Schrift vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum hat er den Raum als ursprüngliche Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität behauptet. Diese Vorstellungsweise also war dem Geiste Kants keineswegs fremd, und sie liegt überhaupt nah genug um ihr bald zu begegnen.

In der Vernunftkritik aber konnte die Möglichkeit einer objectiven Realität des Raumes unabhängig von der Anschauung nicht bewiesen, auch die Möglichkeit eines solchen Beweises nicht übersehen werden, da hier vielmehr die Unmöglichkeit einer solchen (transscendentalen) Realität des Raums bewiesen wurde. Diesen Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen. In der That ist er geführt. Denn es wurde bewiesen, daß Raum und Zeit 1) nicht abgeleitete Vorstellungen seien, sondern ursprüngliche, 2) daß diese ursprüngliche Vorstellungen nicht Begriffe seien, sondern Anschauungen, 3) daß diese ursprüngliche Anschauungen bloße Anschauungen, daß der Raum kein Ding an sich sei d. h. nichts unabhängig von der Anschauung. Denn gesetzt, er sei unabhängig von der Anschauung etwas an sich, so könnte dieser Raum uns nur durch Erfahrung gegeben, so müßte er ein Erfahrungsobject und die mathematischen Einsichten Erfahrungsurtheile sein, die als solche weder allgemein noch nothwendig sein könnten. Wäre der Raum etwas Reales an sich, so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen.

Diesen Beweis durften die logischen Untersuchungen bestreiten, aber sie durften nicht sagen, daß er fehle, denn es würde

dann in der Kritik nicht weniger fehlen als Alles, worauf ſie ſich gründet. Alles Andere wußte Kant ſchon vor ſeiner Kritik: er wußte, daß Raum und Zeit Anſchauungen, urſprüngliche Anſchauungen ſeien; daß ſie bloße Anſchauungen ſeien, dieſe Einſicht allein macht die Kritik zu dem was ſie iſt.

Die logiſchen Unterſuchungen bejahen die ſubjective Beſchaffenheit von Raum und Zeit, ohne die objective zu verneinen. Sie ſeien reine Anſchauungen und zugleich davon unabhängige Realitäten. Beides ſchließe ſich nicht gegenſeitig aus. Die Mathematik werde dadurch ſo wenig aufgehoben, daß ſie vielmehr erſt dadurch als anwendbare, objective Wiſſenſchaft ermöglicht werde. Die Bewegung erzeuge im Denken den Raum als Anſchauung und zugleich im Sein den Raum als Realität. Es giebt alſo einen Raum im Denken und einen Raum in der Wirklichkeit. Beide ſind in ihrer Erzeugung von einander unabhängig, beide ſind in ihrem Weſen einander gleich. So exiſtirt der Raum gleichſam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal außer uns. In Wahrheit giebt es nur einen Raum. Wenn der von unſerer Anſchauung unabhängige Raum der reale oder wirkliche iſt, ſo kann die Anſchauung in uns nur als der gedachte Raum d. h. als ein Bild des Raumes gelten, als deſſen ſubjectives Gegenbild. In der That gehen die logiſchen Unterſuchungen in dieſe Vorſtellung ein. Sie bezeichnen ſelbſt die conſtructive Bewegung als das Bild der räumlichen Bewegung. Freilich ſollte die conſtructive Bewegung als urſprüngliche, erzeugende Thätigkeit kein Bild, ſondern Original ſein. Noch weniger ſollte ſie ein Bild der räumlichen Bewegung ſein, da ſie ſelbſt ja erſt den Raum als Anſchauung erzeugt; was der conſtructiven Bewegung entſpricht im Gebiete des Seins iſt die Bewegung als erzeugende That der Natur. Dieſe Bewegung ſollte nicht

räumliche Bewegung genannt werden, da sie ja selbst erst den Raum als Realität erzeugt.

Aber die Natur der Sache ist mächtiger als die Begriffe, die ihr Zwang anthun, und bringt diese unvermerkt in Widerstreit mit sich selbst. Es giebt nicht zwei Originalräume. Wenn es vom Raum zwei Exemplare giebt, so ist eines davon sicherlich aus zweiter Hand. Der Raum als Anschauung ist ein Bild des Raums. Der Raum als Realität ist das Original. Also ist die Anschauung das Abbild dieses Originals, nur möglich unter der Voraussetzung des letzteren, also nicht möglich als ursprüngliche Anschauung. Dieses Abbild ist nur möglich durch Perception des gegebenen Raums. Diese Perception ist nur möglich durch Erfahrung und Wahrnehmung. So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobject, und aus dem Raum als Anschauung (Bild des Raums) eine sinnliche Vorstellung. Wo bleibt jetzt die Ursprünglichkeit auf beiden Seiten? Der Raum als Anschauung hat sie völlig verloren. Der Raum als Realität hat sie wenigstens für uns verloren, da wir ihn wahrnehmen müssen, um ihn abbilden zu können. Wo bleibt noch die Möglichkeit der reinen Mathematik? Und wie ist eine Wahrnehmung des Raums möglich, die nicht selbst den Raum als Bedingung voraussetzt?

Die logischen Untersuchungen halten sich zwar von diesen Folgerungen soweit als möglich entfernt, aber sie können denselben nicht entgehen, denn sie haben selbst schon den Weg betreten, der zu diesem Ende führt. Sie bejahen den Raum als reine Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität. Sie wollen auf diese Weise die kantische Lehre ergänzen, die ihnen einseitig scheint. Aber durch diese Ergänzung wird in der That mit der zweiten Hand wieder genommen, was mit der ersten gegeben war. Wenn man das Feuer durch Wasser ergänzt, so löscht man es

aus. Jene beiden Vorſtellungsweiſen ſchließen ſich in der That aus und verneinen ſich gegenſeitig. Iſt der Raum eine urſprüngliche (reine) Anſchauung, ſo iſt dieſe Anſchauung kein Bild, ſondern das Original, ſie iſt der Raum ſelbſt, und da der Raum nur einer ſein kann, da es nicht zwei Originalräume giebt, ſo iſt ſie der einzige Raum, ſo iſt der Raum in der That bloße Anſchauung, er iſt als ſolche die Grundlage und Form aller Anſchauungsobjecte, d. h. der geſammten Sinnenwelt, die erſt vermöge der Anſchauung eine objective Welt wird. So wenig wird die objective Geltung des Raums durch ſeinen Charakter als bloße Anſchauung beeinträchtigt, daß ſie vielmehr erſt dadurch erklärt wird: die einzig mögliche Objectivität, die es überhaupt giebt. Wenn alſo aus Raum und Zeit als bloßer Anſchauung die Apriorität der Mathematik ſich rechtfertigt, ſo wird aus demſelben Grunde die objective Geltung der Mathematik ſo wenig beeinträchtigt oder in Frage geſtellt, daß ſie vielmehr erſt dadurch erklärt und geſichert wird. Dieſe Geltung von Raum und Zeit in Rückſicht aller Erſcheinungen nannte Kant deren empiriſche Realität. Darf man noch ſagen, daß er die objective Geltung dieſer Anſchauungen überſehen habe, die einzig mögliche, die ſie haben können? Die logiſchen Unterſuchungen behaupten, um kantiſch zu reden, die transſcendentale Realität von Raum und Zeit, d. h. daß ſie unabhängig von aller Anſchauung Objecte an ſich ſind. Auch dieſe Vorſtellungsweiſe hat Kant ſo wenig überſehen, daß er vielmehr ihre Unmöglichkeit von allen Seiten dargethan und erleuchtet hat, direct und indirect, und nicht bloß in der transſcendentalen Aeſthetik. Aus dieſer Vorſtellungsweiſe fließen die Antinomien, die unmöglichen Weltbegriffe. Darum erklärt Kant ausdrücklich die Antinomien für einen indirecten Beweis der transſcendentalen Aeſthetik: ſie beweiſen, daß Raum und Zeit bloße Anſchauungen ſein müſſen, weil ſie unmöglich

Objecte an sich sein können. Und ebenso läßt er die Möglichkeit der Freiheit, worauf seine Sittenlehre beruht, für die transscendentale Aesthetik zeugen und umgekehrt diese für jene. Wäre die Zeit nicht bloße Anschauung, bloße Erscheinungsform, wäre sie Realität an sich, so gäbe es nichts von der Zeit Unabhängiges, so wäre alles durchaus zeitlicher Natur d. h. bedingt durch das Vorhergehende, also durchaus bedingt, so wäre jede Art der Freiheit unmöglich. Und ebenso läßt Kant die unendliche Theilbarkeit der Materie für die transscendentale Aesthetik zeugen. Wäre die Materie ein Ding an sich, so müßte die unendliche Menge ihrer Theile gegeben sein, diese Theile müßten an sich vorhanden sein, dann wäre der Widerspruch unlösbar und die Materie unmöglich. Die Freiheit beweist, daß die Zeit bloße Erscheinungsform (Anschauung) ist. Die Materie beweist dasselbe vom Raum. Wie also konnten die logischen Untersuchungen die Beweise, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen seien, in der kantischen Kritik vermissen, als ob sie hier gar nicht vorhanden wären? Sie sind vorhanden in der transscendentalen Aesthetik, in der Widerlegung der rationalen Kosmologie, in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, in der Kritik der praktischen Vernunft. In der That diese Beweise erleuchten das ganze kritische Lehrgebäude.

Und auch die Einsicht findet sich schon in der kantischen Kritik, daß keine Anschauung (auch nicht die einfachste der geraden Linie) zu Stande kommt ohne denkende Vernunftthätigkeit, in letzter Instanz ohne reine Begriffe. Diese Bedeutung und Function der Kategorien einleuchtend zu machen, gab Kant die Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Er hätte deutlicher sagen sollen, daß die reinen Anschauungen, die er ja selbst als Vernunftanschauungen erklärte, Intellectualanschauungen seien. Hat er doch selbst bewiesen, daß die Succession als Anschauung oder

Erfahrungsobject nur möglich ſei durch den Begriff der Cauſalität, daß überhaupt Anſchauungen ohne Begriffe blind ſeien!

10. Endlich noch einen Einwand gegen das Ganze. Wenn die Bewegung iſt, was im Grunde die logiſchen Unterſuchungen wollen, Bedingung und Princip alles Erkennens: wo bleibt unter dieſem Geſichtspunkt die Möglichkeit der logiſchen Unterſuchungen ſelbſt? Aus welcher Bewegung ſoll ich mir dieſe Einſicht deutlich machen, daß die Bewegung Erkenntnißprincip iſt, dieſe Erkenntnißtheorie? Und dieſe Einſicht iſt doch die Summe der logiſchen Unterſuchungen. Wenn alles Erkennen ſich in der That auf Bewegung gründet, ſo muß auch dieſe Erkenntniß, deren Gegenſtand das Erkennen und die Bewegung ſelbſt iſt, auf Bewegung oder auf eine Art der Bewegung gegründet ſein. Welches alſo iſt die Bewegung, unter welche die logiſchen Unterſuchungen ſich ſelbſt ſtellen? Sie unterſcheiden die erzeugende Bewegung (als Anſchauung und materiellen Proceß) und die vermittelnde Bewegung (als nachbildende und vorbildende). Aber die Selbſterkenntniß oder die Erkenntnißtheorie wird durch die erſte nicht erzeugt und durch die andere nicht vermittelt. Dieſe Erkenntniß alſo iſt in keinem Fall eine Provinz der Bewegung. Wäre die Bewegung in der That das Princip und die urſprüngliche Bedingung der Erkenntniß, ſo könnte ſie nie deren Object ſein, ſo wäre gerade die Erkenntniß nicht möglich, mit welcher die logiſchen Unterſuchungen beſchäftigt ſind. Dieſe Unterſuchungen ſelbſt, indem ſie erklären, wie aus der Bewegung die Erkenntniß entſteht, ſind in dieſer Einſicht von keiner Bewegung abhängig. Entweder alſo iſt eine ſolche Erkenntniß, wie die logiſchen Unterſuchungen ſein wollen, unmöglich, oder die Bewegung iſt nicht Erkenntnißprincip, denn das Erkenntnißprincip muß unter allen Umſtänden ein ſolches ſein, aus dem nicht bloß das Erkennen, ſondern auch die Einſicht in das Erkennen, die Möglichkeit einer

Erkenntnißtheorie, erklärt und gerechtfertigt werden kann. Ein Princip der Dinge, aus welchem die Erkenntniß der Dinge d. h. die Einsicht in dieses Princip nicht erklärt werden kann, ist allemal dogmatisch. Und ein Erkenntnißprincip, aus welchem die Einsicht in das Erkennen d. h. die Erkenntnißtheorie sich nicht rechtfertigen läßt, leidet an demselben Mangel.

11. Unsere Kritik faßt sich in folgende Punkte zusammen. Das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig, denn es zerfällt in so viele Arten, die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus einer Quelle entspringen, auch nicht entspringen können. Dieses Princip ist auch nicht ursprünglich, weder als erzeugende noch weniger als vermittelnde Thätigkeit. Die Bewegung als Anschauung ist keine Instanz gegen das reine Denken. Das Verhältniß der Bewegung zum Denken wird so bestimmt, daß die gegebenen Bestimmungen sich gegenseitig aufheben. Denn die Bewegung soll die erzeugende That des Denkens und zugleich eine Bedingung alles Denkens sein. Sie soll die Bedingung alles Denkens sein und doch im Denken stattfinden. In der Bewegung selbst ist ein Problem (Widerspruch) enthalten. Dieses Problem ist nicht gelöst. Es wird nicht dadurch gelöst, daß man es an die Spitze stellt und zum Princip macht. Da aber die Bewegung nicht ursprünglich ist, so ist jener Grund nicht einmal vorhanden, der die Natur der Bewegung selbstverständlich machen soll, so wenig er es vermöchte, selbst wenn die Ursprünglichkeit der Bewegung außer Zweifel wäre. Die Bewegung ist kein erzeugendes Princip. Wenn sie es wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen. Wenn Raum und Zeit Realitäten an sich wären, so könnten sie nie reine oder ursprüngliche Anschauungen sein. Die kantischen Beweise gegen die erste Annahme werden von den logischen Untersuchungen vermißt, unbegreiflich mit welchem Rechte.

Wenn die Bewegung ein erzeugendes Princip wäre, was sie nicht ist, so würde sie doch nie das Erkennen erzeugen, also niemals Erkenntnißprincip sein. Selbst wenn sie ein Erkenntnißprincip wäre, so würde sie doch nie die Erkenntniß ermöglichen, welche die logischen Untersuchungen bezwecken: die Erkenntniß, die sich selbst zum Object hat. Die Bewegung ist kein Princip, noch weniger Erkenntnißprincip, noch weniger erkenntnißtheoretisches Princip.

Diese hier vorgebrachten Einwürfe sind bei weitem nicht alle, die ich den logischen Untersuchungen zu machen habe, sondern nur die ersten und hauptsächlichsten. Ich habe mich bei diesem Standpunkte so ausführlich verweilt, weil er wie kaum ein anderer in der jüngsten Zeit das Verdienst hat, die wichtigste Frage der Philosophie von neuem auf die Tagesordnung gebracht und die Lösung in einem Wege versucht zu haben, der die Mängel der Vorgänger vermeiden wollte. Dieser Weg war zu prüfen, bevor wir den unsrigen ergreifen.

Dritter Abſchnitt.

Die Methode der Logik.

§. 67.

Der Standpunkt zur Löſung der Aufgabe.

Die Löſung des Erkenntnißproblems, welches das logiſch-metaphyſiſche iſt, fordert den Standpunkt der Identität von Denken und Sein; denn ein Sein, das vom Denken völlig unabhängig iſt und eine beziehungsloſe Poſition für ſich ausmacht, kann dem Denken nie einleuchten und iſt als ſolches undenkbar. Dies gilt gegen Herbart. (S. §. 62. Nr. 5.) Und zwar wird eine ſolche Identität von Denken und Sein gefordert, welche die Urſprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt; denn ſobald das Denken in die Reihe des Bedingten eintritt oder nichts weiter ſein ſoll als discurſives Denken, iſt durch daſſelbe eine metaphyſiſche Erkenntniß unmöglich. Und wie ſoll eine ſolche Erkenntniß ohne Denken möglich ſein? Dies gilt gegen Schopenhauer. (S. §. 64. Nr. 5.) Die Identität wird aufgehoben, wenn man das Sein als Realität an ſich dem Denken gegenüberſtellt; die Urſprünglichkeit des Denkens wird aufgehoben, wenn man das Denken mit der Anſchauung (Bewegung) identificirt oder durch dieſe bedingt. Dies gilt gegen Trendelenburg, der zwar dem Sein gegenüber die Urſprünglichkeit des Denkens bejaht, und in der

Bewegung die Identität beider sucht, aber im Grunde das Verhältniß des Seins zum Denken ähnlich wie Herbart und das Verhältniß des Denkens zur Anschauung ähnlich wie Schopenhauer auffaßt.

1. Was ist ursprüngliches Denken? Das Denken erscheint zunächst bedingt durch die empirische Anschauung, durch die concreten, sinnlichen Vorstellungen. In dieser Abhängigkeit ist es discursiv, vergleichend, verallgemeinernd, mit einem Wort abstractes Denken, welches selbstverständlich das ursprüngliche Denken nicht ist.

Aber die empirischen Anschauungen selbst sind bedingt durch Grundanschauungen und diese sind bedingt durch Grundbegriffe, die nicht möglich sind ohne ein erzeugendes Denken. Wäre das Denken nicht erzeugend, so könnte es nie discursiv werden. Wenn das Denken nicht die Anschauung erzeugte, so könnte es sich nie aus der Anschauung wiedererzeugen. Wenn nicht aus dem Denken die Anschauung hervorginge, so könnte aus der Anschauung niemals das Denken hervorgehen. Das Denken, welches der Anschauung zu Grunde liegt, ist erzeugend; das Denken, welches der Anschauung folgt, ist discursiv.

2. Das discursive Denken ist daher das durch die Anschauung vermittelte Resultat des erzeugenden Denkens. Daher die Grundbegriffe, welche das erzeugende Denken bildet, wieder zum Vorschein kommen in dem discursiven Denken, welches sie nicht bildet, sondern entdeckt, indem es die Anschauung auflöst und analysirt; das discursive Denken entdeckt diese Begriffe als in der Anschauung enthalten. Es ist deshalb eine selbstverständliche Sache, daß im Hintergrunde des discursiven Denkens die Anschauung liegt und darum die Entwicklung der Kategorien vermöge der Abstraction begleitet. Begriffe vermöge der Abstraction entwickeln heißt soviel als sie aus der Anschauung ent-

wickeln. Natürlich ist in dieser Entwicklung die Anschauung das nothwendige Substrat. Damit ist nur bewiesen, daß die Anschauung die Kategorien in sich enthält, aber keineswegs bewiesen, daß sie aus der Anschauung entspringen.

3. Hier bemerke ich im Rückblick auf die vorhergehenden Standpunkte zwei Grundirrthümer, die dadurch entstehen, daß aus einer richtigen Thatsache ein falscher Schluß gemacht wird. Es ist richtig, daß im discursiven Denken durch fortgesetzte Abstraction die Begriffe (Kategorien) zum Vorschein kommen; daraus folgt nicht, daß sie durch discursives Denken (Abstraction) entstehen oder erzeugt werden: in diesem Irrthum befindet sich Schopenhauer. Es ist richtig, daß vermöge des discursiven Denkens die Begriffe (Kategorien) aus der Anschauung geschöpft werden; daraus folgt nicht, daß sie aus der Anschauung entspringen: in diesem Irrthum bewegt sich Trendelenburg.

Den richtigen Thatsachen stelle ich zur Ergänzung folgende Thatsachen gegenüber: 1) Wenn das discursive Denken vermöge der Abstraction die Begriffe darstellt, so ist es diese Thätigkeit nicht, welche die Begriffe erzeugt oder bildet. Vielmehr setzt jede angebliche Erzeugung dieser Art die Begriffe voraus, und zwar in jedem Fall. 2) Wenn die Begriffe in der Anschauung enthalten sind, so sind sie nicht durch die Anschauung erzeugt, denn a) die Anschauung als solche kann überhaupt keine Begriffe erzeugen, und b) sie kann selbst als eine geordnete Vorstellung, die sie ist, ohne Begriffe nicht zu Stande kommen.

Den falschen Schlüssen stelle ich daher folgende Schlüsse als nothwendig gebotene entgegen: 1) die Begriffe (Kategorien) fordern eine erzeugende Thätigkeit, die sie bildet; 2) diese erzeugende Thätigkeit muß eine denkende sein, da nur diese vermögend ist, Begriffe zu machen: also fordern die Kategorien ein

erzeugendes Denken, ohne welches ſie nicht ſein können. (Vgl. Abſchnitt I. §. 6.)

Daher kommt jene Erfahrung, in die jeder einſtimmen wird, daß die Begriffe, die wir durch Abſtraction vorſtellen, uns nicht als etwas Neues erſcheinen, das jetzt erſt entſteht, ſondern als etwas Bekanntes, das wir ſofort wiedererkennen und bejahen. Hier gilt die tiefſinnige Lehre Platos von der Anamneſis. Dieſe Erfahrung hat auch die Lehre von den angeborenen Ideen veranlaßt, die, richtig genommen, das Problem enthält, die urſprünglichen Data in urſprüngliche Productionen aufzulöſen, d. h. die Grundbegriffe, die nur denkend erzeugt ſein können, denkend wiederzuerzeugen. Dieſer bewußte Erzeugungsproceß iſt die Aufgabe, die vor uns liegt. Wie wird ſie gelöſt?

§. 68.

Der Weg der Löſung.

Wie wird die Aufgabe der Logik gelöſt? Wie werden die Kategorien erzeugt? Wie wird die Intelligenz in ihren Grundbegriffen erkannt? Wir verſtehen hier unter der Intelligenz die Vernunft als das erzeugende Denken, welches dem anſchauenden Denken zu Grunde liegt. Unſere Aufgabe erſtreckt ſich daher von dem erzeugenden Denken bis zum anſchauenden Denken. Wo dieſes beginnt, endet die Aufgabe der Logik. Daher auch die Grundanſchauungen, wie Raum und Zeit, nicht ſelbſt in die Logik gehören, wohl aber die Grundbegriffe vorausſetzen. Man nennt die Anſchauung den vollkommen beſtimmten Begriff. Alſo muß die Erzeugung des Begriffs vollendet ſein, um die Anſchauung zu ermöglichen. Man ſchaut auch nur ſo viel an, als man denkt, und zwar in jedem Falle.

1. Wie wird das erzeugende Denken erkannt? Offenbar kann es nur durch sich selbst und nur in seinen Erzeugungen erkannt werden. Jede dieser Erzeugungen ist ein nothwendiger Gedanke, ein Vernunftbegriff, eine Handlung der Intelligenz, worin das Wesen derselben sich ausspricht und bestimmt. Jede dieser Handlungen ist durch die Natur der Intelligenz geboten, sie ist darum nothwendig, sie geschieht daher zunächst unwillkürlich, wie von selbst, d. h. ohne Reflexion. Sobald aber das Denken seinen Erzeugungsproceß erkennen will, muß es auf sich selbst reflectiren, es muß sich diesen Erzeugungsproceß der Begriffe mit Bewußtsein vorstellen d. h. es muß seine Grundbegriffe in ihrem nothwendigen Zusammenhang durchdenken. Worin besteht dieser nothwendige Zusammenhang?

2. Der Erzeugungsproceß der Begriffe ist, wie jeder Erzeugungsproceß, eine fortschreitende Bildung, deren Formen immer ausdrucksvoller und bestimmter werden, und zwar erzeugen sich diese Bestimmungen (keine für sich, sondern) jede aus der vorhergehenden, in der sie vorgebildet und angelegt ist. So ist auch das Denken in der Erzeugung der Begriffe ein solcher Proceß fortschreitender und zunehmender Bildung, in welcher jeder Begriff eine nothwendige Denkform und zugleich ein nothwendiges Denkproblem ausmacht, das zu seiner Auflösung einen neuen und höheren Begriff fordert. So lange diese Erzeugung reflexionslos vor sich geht, ist sie gleichsam ein logischer Naturproceß, behaftet mit allen Mängeln und Zufälligkeiten einer natürlichen Entwicklung. So erscheint die Bildung der Begriffe in der beginnenden Geistesthätigkeit des Menschen, nicht ihrer selbst mächtig, nicht in einem ununterbrochenen und durchsichtigen Zusammenhang, nicht methodisch, darum nicht weniger ursprünglich. Unsere Aufgabe ist die bewußte Erzeugung der Begriffe, welche das Denken nothwendig bildet: die bewußte

Einſicht in dieſe Probleme und ihre Löſung. Erſt dadurch d. h. durch die Logik als Wiſſenſchaft kommt Methode und Ordnung in die Bildung der Begriffe, ſowie durch die Mathematik als Wiſſenſchaft Methode und Ordnung in die Bildung der Größen.

3. Wir nennen den Erzeugungs- oder Bildungsproceß der Grundbegriffe, dieſe fortſchreitende Bildung und Auflöſung der Denkprobleme, Entwicklung. Wir nennen das erzeugende Denken, weil es der Anſchauung und Erfahrung zu Grunde liegt, das urſprüngliche oder reine Denken. Alſo handelt es ſich hier um die Entwicklung der Begriffe oder, da dieſe die nothwendigen Beſtimmungen des Denkens ſind, um die Entwicklung des Denkens, des reinen Denkens, und da das Denken als urſprüngliche Selbſtthätigkeit nur ſich ſelbſt entwickeln kann, um die Selbſtentwicklung des reinen Denkens. Im Grunde iſt dieſe letzte Beſtimmung ſelbſtverſtändlich, denn jede Entwicklung iſt, richtig verſtanden, Selbſtentwicklung.

Hier erheben ſich zwei Fragen, welche die Methodenlehre zu beantworten hat: 1) Was iſt Entwicklung? 2) Was iſt reines Denken?

§. 69.

Begriff der Entwicklung.

Jede Entwicklung iſt eine Reihe verſchiedener, zuſammengehöriger Bildungsformen. Dieſe Formen ſind einander nicht nebengeordnet als ſo viele Subjecte, deren jedes von dem andern unabhängig iſt, ſondern dieſe Bildungsformen gehören demſelben Subjecte an und gehen aus dieſem in geordneter Reihenfolge hervor. Worin beſteht dieſe Ordnung?

1. Die geſammte Reihenfolge iſt gleich einem und demſel-

den Subject. Jedes Glied folgt nicht bloß auf das nächstvorhergehende, sondern aus demselben, ist also durch alle vorhergehende Glieder bedingt und vermittelt. Die Glieder verhalten sich demnach als Grade oder Stufen. Entwicklung ist daher Stufenreihe. Stufen verhalten sich als höhere und niedere, die höhere geht aus der niederen hervor, dieser Hervorgang ist ein Fortschritt. Entwicklung ist daher fortschreitende Stufenreihe. Was ist Stufenfolge?

2. Wenn die höhere Stufe aus der niederen hervorgehen soll, so muß sie in dieser bereits der Möglichkeit nach enthalten sein. Dasselbe Subject erscheint in seinem ganzen Umfange in jedem Entwicklungsgrade, aber was in der niederen Stufe erst angelegt und noch gleichsam verhüllt und unbestimmt war, das erscheint auf der höheren hervorgebracht und in bestimmten Formen entfaltet. Entwicklung ist Entfaltung. Was in der niederen Stufe noch implicite vorhanden war, das ist auf der höheren explicite dargestellt. Derselbe Inhalt in beiden: dort in der Form der Involution, hier in der Form der Evolution. Entwicklung ist daher fortschreitende Entfaltung (Verwirklichung) der Anlage. Was ist Anlage?

3. Ohne Anlage keine Entwicklung. Wo Anlage ist, da ist Entwicklung. Die Einsicht in die Natur der Anlage ist die Einsicht in das Wesen der Entwicklung. Anlage ist Disposition zu etwas: der Trieb, etwas zu werden, was man noch nicht ist. Jede Anlage ist ein Zustand, der einen anderen höheren aus sich hervortreibt, also ein Triebzustand (Werdezustand). In diesem Triebzustande ist dasselbe Subject doppelt gesetzt: als das was es ist und zugleich als das was es noch nicht ist, aber seiner Natur nach sein kann und will, also vermöge seines Strebens ist. Mithin kommen in diesem Zustande demselben Subjecte entgegengesetzte Bestimmungen zugleich zu, es ist mit sich

uneins: es iſt nicht mehr, was es noch iſt, und es iſt noch nicht, was es ſchon iſt. Es iſt der Widerſpruch zwiſchen Trieb und Zuſtand, zwiſchen dem factiſchen und dynamiſchen Daſein, zwiſchen der actuellen und potentiellen Beſtimmung.

4. Anlage iſt demnach Widerſpruch. In jeder Anlage iſt die höhere und niedere Daſeinsform zugleich in demſelben Subjecte gegeben: jene als Trieb, dieſe als Zuſtand. Ohne dieſen Widerſpruch giebt es keine Entwicklung. Die Entwicklung als Entfaltung der Anlage iſt demnach der Proceß, der die inneren Widerſprüche des Subjects hervortreibt und löſt: die fortſchreitende Erzeugung und Löſung dieſer inneren Widerſprüche.

Daß die Anlage Widerſpruch iſt, bezeugt jedem die eigene Erfahrung. Sobald man einer Anlage inne wird, fühlt man ſich doppelt; man hat das peinlich-kraftvolle Gefühl, zu ſein, was man noch nicht iſt, und nicht zu ſein, was unſere innere Natur ſein will, alſo ihrem innerſten Streben nach iſt. Dieſes Gefühl iſt jene „inquiétude poussante“, von der Leibnitz redet. So ſehr ſtreitet man mit der Erfahrung, wenn man die Widerſprüche in der Natur der Dinge leugnet! Jede Lebensepoche, die einen Durchbruch ankündigt, iſt widerſpruchsvoll, jeder Zuſtand, in dem wir von einer Aufgabe erfüllt ſind, die wir noch nicht gelöſt haben.

Zuſatz 1. Hegel hat die Entwicklung „Dialektik oder dialektiſchen Proceß“, die Methode der Entwicklung „dialektiſche Methode“ genannt. Dieſe Bezeichnung hat mancherlei Mißverſtändniſſe veranlaßt, weil das Wort in ſeinem gewöhnlichen Verſtande genommen, mehr dem ſophiſtiſchen Verfahren ähnlich ſieht als der Natur der Dinge und der Erkenntniß. Der Vergleichungspunkt zwiſchen Entwicklung und Dialektik liegt darin, daß es ſich in beiden um Widerſprüche handelt, die zu Tage gefördert werden und gelöſt ſein wollen. In der gewöhnlichen Dialektik ſind es die Wi-

derſprüche der menſchlichen Meinungen, die im Geſpräch hervortreten; in der wiſſenſchaftlichen Dialektik, die Hegel im Sinn hat, ſind es die Widerſprüche in der Natur der Begriffe und Dinge, deren Erzeugung und Löſung dem Begriff der Entwicklung gleichkömmt. In dieſem Sinn iſt die dialektiſche Methode keine Erfindung Hegels. Vielmehr war es Fichte, der dieſe Methode vorgebildet hat. (S. §. 56. Zuſatz).

Zuſatz 2. Der Typus der Entwicklung iſt das Stufenverhältniß. Wie verhält ſich die niedere Stufe zur höheren und umgekehrt?

1. Die niedere Stufe iſt nicht mehr gegenwärtig, ſobald die höhere eintritt; ſie iſt durch dieſe verneint. Zugleich iſt ſie geworden, was ſie ſein wollte; ſie hat erreicht, wonach ſie ſtrebte: ſie iſt in der höheren Stufe, die aus ihr hervorgegangen, erhöht. Eben darum iſt ſie zugleich in der höheren erhalten. Um mit einem Worte dieſes dreifache Verhältniß zu bezeichnen: die niedere Stufe iſt in der höheren „aufgehoben". Sie iſt nicht mehr ein ſelbſtändiges Product, ſie iſt nur noch ein mitwirkender Factor in der höheren Stufe, ein Moment der Entwicklung. Die niedere Stufe iſt in der höheren, wie der typiſch gewordene Ausdruck lautet, „aufgehobenes Moment".

2. Die höhere Stufe iſt die Vollendung der niederen. Was auf dieſer angeſtrebt wurde, iſt hier Wirklichkeit geworden; was dort gewollt wurde, iſt hier bewährt. Daher die höhere Stufe „die Wahrheit der niederen".

§. 70.

Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprincip.

Wenn wir den Begriff der Entwicklung analyſiren und in ſeine Elemente auflöſen, ſo ergeben ſich die Grundbegriffe der Entwicklung.

1. Entwicklung iſt Proceß, alſo ein Geſchehen, eine Veränderung, ein Werden. Was in der Entwicklung geſchieht, iſt bedingt durch alles Vorhergehende. Entwicklung iſt alſo ein nothwendiges Geſchehen. Dieſes nothwendige Geſchehen iſt in jedem Momente der Entwicklung bedingt durch das Vorhergehende als ſeine Urſache, durch das Folgende (die höheren Stufen) als ſein Ziel. In der erſten Rückſicht iſt jeder Entwicklungsact Wirkung, in der zweiten Rückſicht iſt jeder Entwicklungact Mittel. Alſo iſt die Entwicklung in jedem Momente ſowohl urſächlich als zweckmäßig bedingt. Nichts geſchieht hier ohne Urſache, nichts ohne Zweck. Die geſammte Entwicklungsreihe bildet ſowohl einen Cauſalzuſammenhang als Finalzuſammenhang; das bewegende Princip der Entwicklung iſt ſowohl wirkende Urſache als Endurſache; der Begriff der Entwicklung fordert ſowohl den Begriff der Cauſalität als den der Teleologie.

Der letzte Grund aller Entwicklung iſt das Subject, das ſeine Anlage verwirklicht; der letzte Zweck aller Entwicklung iſt die Verwirklichung alles deſſen, was im Subject als Anlage enthalten iſt. Alſo fällt Grund und Zweck der Entwicklung in denſelben Punkt. Daſſelbe Subject iſt ſowohl der Grund, aus dem hier alles folgt, als der Zweck, zu dem hier alles geſchieht, ſowohl das ariſtoteliſche ὅθεν ἡ κίνησις als das οὗ ἕνεκα.

2. Iſt aber Grund und Zweck der Entwicklung daſſelbe Subject, ſo iſt die Entwicklung nichts Anderes als ſelbſtthätige Entfaltung, Selbſtverwirklichung d. h. Selbſtzweck. Zweck iſt, was geſchehen ſoll: das Ziel, welches erſtrebt wird. Im Unterſchiede von dem gegebenen Daſein, von dem thatſächlichen Zuſtande iſt der Zweck ideal. Ein Zweck, der nur ideal iſt, der nicht ſich ſelbſt verwirklicht, ſondern höchſtens verwirklicht wird, iſt eine bloße Vorſtellung. Im Unterſchiede von der bloßen Vor-

stellung ist der Selbstzweck Idee, weil er die Nothwendigkeit der Selbstverwirklichung in sich trägt.

3. Es geschieht in der reinen Entwicklung nichts, wovon nicht das Subject selbst den alleinigen Grund und selbst den alleinigen Zweck ausmacht. Mithin schließt die Entwicklung jeden Zwang aus; man kann nicht entwickelt werden, sondern nur sich selbst entwickeln: Entwicklung ist daher Freiheit. Aber in der Entwicklung kann nur das verwirklicht werden, was in dem Wesen des Subjects begründet ist, also nicht alles Beliebige; die Entwicklung ist kein willkürliches Geschehen: Entwicklung ist daher Nothwendigkeit. Sie ist Freiheit ohne Willkür, Nothwendigkeit ohne Zwang. In seiner Entwicklung ist das Subject in seinem selbsteigenen Element, welches nicht ebenso gut ein anderes sein kann, d. h. diese seine Entwicklung ist zugleich frei und nothwendig.

4. So ist in dem Begriff der Entwicklung der Gegensatz aufgelöst von Causalität und Teleologie (causa efficiens und causa finalis), von Idee und Wirklichkeit, von Nothwendigkeit und Freiheit. Als die Einheit dieser Gegensätze ist der Begriff der Entwicklung ein wirkliches Identitätsprincip.

§. 71.

Die Entwicklung als Universalprincip. Die geschichtlichen Universalsysteme.

Entgegengesetzte Begriffe sind einseitig und in dieser Einseitigkeit beschränkt. Das Princip der Entwicklung, weil es die Gegensätze versöhnt, ist universell. Ebenso sind es die philosophischen Systeme, die sich auf dieses Princip gründen. In solchen Systemen lösen sich die Grundfragen der Philosophie, deren

jedes Zeitalter die ſeinige hat, verſöhnen ſich die entgegengeſetzten Richtungen, welche die großen Probleme der Philoſophie ausmachen. Jedes philoſophiſche Zeitalter hat ſich in einem ſolchen Univerſalſyſtem vollendet, jedes hat die Aufgabe gehabt, einen Gegenſatz aufzulöſen, es hat ihn aufgelöſt jedesmal durch den Begriff der Entwicklung.

1. Die griechiſche Philoſophie hatte die Aufgabe, den Gegenſatz von Stoff und Form auszugleichen, das Problem zu löſen: wie formt ſich der Stoff? wie entſtehen die Dinge? wie entſteht die Erkenntniß? Sie hat dieſe Aufgabe gelöſt in dem ariſtoteliſchen Univerſalſyſtem, welches die Form als Entwicklung des Stoffs, die Welt als Stufenreich von Entelechien d. h. als Entwicklung der Dinge, die Erkenntniß als Entwicklung der Begriffe auffaßt und erklärt. Dieſes Syſtem iſt durchgängig Entwicklungsſyſtem.

2. Die ſcholaſtiſche Philoſophie wollte den Gegenſatz von Glauben und Wiſſen aufheben, das Reich der Natur und das Reich der Gnade in einem Syſtem vereinigen. Dieſe Vereinigung, wie ſie dem kirchlichen Geiſte entſpricht, iſt eine Frucht der ariſtoteliſchen Scholaſtik, der Grundgedanke der thomiſtiſchen Theologie, die nichts anderes iſt als ein Entwicklungsſyſtem im Geiſte des Mittelalters.

3. Die vorkantiſch-naturaliſtiſche (dogmatiſche) Philoſophie hat den Gegenſatz von Denken und Ausdehnung zu ihrem Ausgangspunkt, zu ihrem Problem. Wie verhält ſich das Denken zur Ausdehnung, die Seele zum Körper, die vorſtellende Kraft zur bewegenden? Dieſe Frage löſt die leibnitziſche Philoſophie durch den Begriff der Entwicklung, durch die Monadenlehre, welche jedes Weſen als Individualität, jede Individualität als Entwicklung, die Welt als ein continuirliches Stufen-

reich von Entelechien vorstellt. Diese Philosophie ist durchgängig Entwicklungssystem, zugleich ist sie als solches ein Universalsystem, das sich zu den Gegensätzen der Welt und Philosophie überall versöhnend, ausgleichend, „harmonistisch" verhält und verhalten will.

4. Das Hauptproblem der Philosophie seit Kant ist der Gegensatz von Geist und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit. Eben diesen Gegensatz will die Identitätsphilosophie, in welcher Form sie auch auftritt, durch den Begriff der Entwicklung auflösen. Die Identitätssysteme sind sämmtlich Entwicklungssysteme.

Zusatz. 1. Der Gegensatz von Form und Stoff im Sinne der aristotelischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich von Dynamis und Energie, Ursache und Zweck, Causalität und Teleologie. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung im Sinne der vorkantischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich des Idealen und Realen. Der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit im Sinne Kants fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung, praktischer und theoretischer Vernunft, intelligibler und empirischer Welt.

Zusatz 2. Das sittliche und wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart stimmen in einer sehr bemerkenswerthen Weise darin überein, daß sie die Entwicklung zu ihrem Princip und ihrer Forderung machen. Auf so vielen Gebieten sowohl der Wissenschaft als des Lebens handelt es sich schon anerkannterweise um nichts höheres als die Durchführung dieses Princips. Die Erziehung weiß seit Pestalozzi, daß sie im Gegensatz gegen alle Geistesdressur und mechanische Abrichtung ihre wahre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie in jeder Rücksicht die selbstthätige Entwicklung des Individuums bezweckt und leitet. Auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens werden die Bedingungen begehrt und eingerichtet, unter denen die gesell-

ſchaftlichen Intereſſen jeder Art ſich ungehindert und frei entwickeln können. Ein natürlicher Widerſpruch erhebt ſich gegen alles, das die Selbſtentwicklung aufhebt oder hemmt. Sie will auf keinem Gebiet unterdrückt, ebenſo wenig forcirt oder künſtlich und gewaltſam beſchleunigt werden. Wahre Aufklärung iſt Entwicklung, Erziehung, ſelbſtthätige Bildung. Jede Aufklärung, die von der Entwicklung d. h. von der vorhandenen Bildungsſtufe abſieht, iſt Aufklärerei. Die befohlene Aufklärung iſt vielleicht beſſer gemeint, aber nicht weniger despotiſch, als die verbotene. Leſſing hielt es mit der ächten Aufklärung und war einer ihrer größten Führer, er war zugleich ein abgeſagter Gegner aller Aufklärerei. Ebenſo Kant. Beide waren auch in dieſem Punkte kritiſch. Deshalb hat Leſſing Joſeph II. getadelt wegen ſeiner künſtlichen Aufklärungsexperimente, und aus demſelben Grunde hat Kant Friedrich den Großen gelobt, weil dieſer das Princip hatte, die Geiſter gewähren zu laſſen *). Die heutige Zeit verhält ſich zur menſchlichen Freiheit anders, als die dogmatiſche Aufklärung und der Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts. Uns gilt die Freiheit als eine Frucht der Entwicklung und nur als eine ſolche, während ſie in der dogmatiſchen Aufklärungszeit als ein glückliches Geſchenk angeſehen wurde, das einem Volke zu guter Stunde einbeſcheert werden könne durch einen menſchenfreundlichen Fürſten. — Selbſt die Poeſie der letzten großen Zeit läßt ſich durch dieſes Princip erleuchten. Der Menſch in ſeiner Entwicklung bildet das unerſchöpfliche Thema, welches die größten Dichter dieſer Zeit erfüllt und beſchäftigt hat. Das Ziel der menſchlichen Entwicklung iſt die harmoniſche Vollendung des Individuums; das bewegende Princip iſt das gewaltige von dem großen Zweck erfüllte Streben; die Probleme ſind die Widerſprüche, die das menſchliche Gemüth einnehmen und mit dämoniſcher Macht beherr-

*) Fr. H. Jacobi: Etwas das Leſſing geſagt hat. Kants Abhandlung: Was iſt Aufklärung?

schen. Diese verschiedenen Seiten der Menschenentwicklung finden wir als hervortretende Grundzüge wieder in der Menschendarstellung der Göthe, Schiller, Byron.

§. 72.

Die Entwicklung als wissenschaftliche Methode.

Unter der wissenschaftlichen Methode verstehen wir den bestimmten und geordneten Weg, welchen das Denken nimmt zur Erkenntniß eines Objects, zur Lösung einer Aufgabe. Die zu lösende Aufgabe bestimmt die wegweisende Richtung. Wenn zu einer gegebenen Thatsache die Bedingungen gefunden werden sollen, aus denen sie folgt, so muß die wissenschaftliche Untersuchung von den Erscheinungen zu den Ursachen emporsteigen durch eine fortschreitende Analysis im Wege der Induction. Soll umgekehrt aus den entdeckten Bedingungen die Thatsache abgeleitet und dargestellt werden, so muß die wissenschaftliche Untersuchung von den Ursachen zu den Erscheinungen herabsteigen durch eine fortschreitende Synthesis im Wege der Deduction.

Soll nun ein Object erkannt werden, das vermöge seiner Natur eine Entwicklung bildet, so wird in diesem Fall die Erkenntnißaufgabe nur dadurch gelöst werden können, daß die denkende Untersuchung auf diesen Entwicklungsproceß eingeht und denselben aus dem Begriff der Sache wiedererzeugt. Entwicklung der Sache läßt sich nur erkennen durch Entwicklung des Begriffs der Sache. Hier also fordert die Erkenntniß zur Lösung ihrer Aufgabe Begriffsentwicklung d. h. Entwicklung als wissenschaftliche Methode.

1. Die Entwicklung, die in einem gegebenen Objecte erscheint, geschieht in der Zeit. Entwicklung in der Zeit ist Ge-

ſchichte. Die chronologiſche Ordnung bildet den Leitfaden und die Richtſchnur zur Geſchichtserkenntniß. Die Einſicht in die geſchichtlichen Thatſachen (Zeitfolge der Begebenheiten), wie ſie geſchehen ſind, iſt eine Aufgabe, die nur gelöſt werden kann durch die hiſtoriſche Methode ſowohl der Forſchung als der Darſtellung. Dieſe Methode erſtreckt ſich ſoweit als die zeitliche Entwicklung erkennbar iſt und ihre Objecte erkennbar macht.

2. Dieſe Methode geht zurück bis zu dem Zeitpunkt, wo die geſchichtliche Entwicklung beginnt. Sie nimmt das Object auf in ſeinem Umfange, in ſeinem zeitlichen Urſprunge; ſie zeigt, wie es entſtanden iſt, läßt daſſelbe gleichſam vor unſern Augen aus ſeinen zeitlichen Bedingungen wieder entſtehen und verfolgt von hier aus die Metamorphoſen, die das Object im Laufe der Zeit erfährt. Die Entwicklung in der Zeit iſt Geſchichte; die Entſtehung in der Zeit iſt Geneſis. Die geſchichtliche Entwicklung will hiſtoriſch, der zeitliche Urſprung des Objects genetiſch erkannt ſein. Nun iſt die geſchichtliche Entwicklung ein ſtetiger Bildungsproceß, in dem die Veränderung, alſo auch das Entſtehen (relativ genommen) nicht aufhört. Darum iſt die hiſtoriſche Methode durchgängig genetiſch. Ihre Richtſchnur iſt die genealogiſche Ordnung des Geſchehens.

3. Indeſſen iſt die genetiſche Methode als ſolche nicht im Stande, ihr Object vollkommen zu durchdringen. Vielmehr ſteht die Erkenntniß der Entwicklung unter einer Bedingung, ohne welche kein Entwicklungsproceß gedacht werden kann, und welche ſelbſt durch die Mittel der bloß genetiſchen Methode nicht erkennbar iſt. Um in dem zeitlichen Geſchehen eine Entwicklung, in dem zeitlichen Urſprung den Anfang einer Entwicklung zu erkennen, muß man wiſſen, was in dieſen Erſcheinungen ſich hervorbringen will, man muß das Subject kennen, das der ge-

sammten Entwicklung als erzeugende Ursache und innerer Zweck zu Grunde liegt: d. i. das treibende Princip der Entwicklung, ihren Endzweck oder ihre Idee, diesen „λόγος σπερματικός", der im innersten Wesen der Sache als Wille zur Entwicklung enthalten und angelegt ist. Dieser innere, die ganze Entwicklung treibende und beherrschende Zweck fällt weder mit dem zeitlichen Anfange seiner Erscheinung noch mit einer einzelnen Begebenheit seiner geschichtlichen Ausbildung zusammen: er ist der genetischen Methode als solcher unzugänglich und unerreichbar. Hier ist die in der Natur der genetischen Methode gelegene Schranke, welche deutlich zeigt, daß sich die Entwicklung als Object und die genetische Methode als Erkenntniß desselben nicht decken.

Der innere zur Erscheinung drängende Zweck bildet den wahren Ursprung der Entwicklung. In ihm entdecken sich die inneren Widersprüche, welche die Entwicklung treiben. Jetzt erst wird die Entwicklung als solche erkennbar. Die Erkenntniß der Entwicklung aus diesem ihrem wahren Ursprunge ist die philosophische Erkenntniß der Entwicklung oder die philosophische Entwicklungsmethode.

4. Die philosophische Methode der Entwicklung ist der genetischen (historischen) Methode nicht entgegengesetzt, sie ist umfassender und tiefer als diese, sie begreift mehr und dringt in den Kern der Sache; für sie ist der Anfang nur die erste Erscheinungsform des Objects, nicht der Grund und das Wesen desselben. Daher schließt sie die genetische Methode nicht aus, sondern ein. Ohne philosophische Einsicht kann die genetische Methode nur das zeitliche Geschehen, aber nicht in demselben den innern Zweck begreifen, der die Entwicklung ausmacht; ohne genetische Methode kann die philosophische nicht dem geschichtlichen Gange, den die Entwicklung in der That nimmt,

gleichkommen. Sie wird zur dialektiſchen Conſtruction, die an den widerſprechenden Thatſachen der Geſchichte als ſo vielen negativen Inſtanzen ſcheitert. Die genetiſche Methode kann die philoſophiſche nie entbehren. Die philoſophiſche Methode wird die genetiſche nur dann nicht bedürfen, wenn es ſich um eine Entwicklung handelt, die keine Zeitfolge iſt, d. h. um eine rein logiſche Entwicklung. (S. §. 74.)

5. Der Werth und die Bedeutung einer Erſcheinung läßt ſich nur beurtheilen durch den inneren Zweck, der das Weſen der Erſcheinung ausmacht. Wo der Zweck fehlt oder die Einſicht in denſelben, iſt die Werthſchätzung unmöglich. Nur unter dieſem Geſichtspunkt läßt ſich in der Erſcheinung das treibende Princip, der innere Widerſpruch erkennen, läßt ſich das Zufällige von dem Nothwendigen, das Aechte von dem Unächten unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidung iſt die kritiſche Einſicht. Hier zeigt ſich der Unterſchied der philoſophiſchen Entwicklungsmethode von der genetiſchen. Die philoſophiſche Methode iſt kritiſch, was die genetiſche, als ſolche genommen, nicht iſt. Wenn ſie es iſt, iſt ſie es nur vermöge der philoſophiſchen Einſicht.

6. Es giebt eine ächte, die Sache treffende Kritik und eine unächte, die der Sache äußerlich bleibt. Beide beurtheilen den Werth der Sache, beide brauchen ein Beurtheilungsmaß, das ſie aus dem Zweck ſchöpfen, mit dem ſie die Sache vergleichen. Die ächte Kritik vergleicht die Sache mit deren eigenem, innerem Zweck; die unächte vergleicht ſie mit einem fremden, der das Weſen der Sache nicht trifft. Man kann daher jene auch die objective Kritik, dieſe die willkürlich ſubjective nennen. Die wiſſenſchaftliche Bedeutung iſt nur bei der erſten. Da nun in der philoſophiſchen Entwicklung der innere Zweck der Sache die Richtſchnur der Methode bildet, ſo leuchtet ein, daß dieſe Me-

thode nicht bloß der genetischen gegenüber die kritische ist, sondern unter allen Arten der Kritik die methodische Kritik ausmacht, weil sie die Sache nicht von außen beurtheilt, sondern durch ihren innern Zweck gleichsam sich selbst beurtheilen läßt. Die sachgemäße Entwicklung ist zugleich die sachgemäße Kritik.

7. Die Entwicklung der Begriffe ist darum zugleich die Kritik der Begriffe. Die Einsicht in die Entwicklung der Kategorien enthält zugleich die Einsicht in den Werth jeder Kategorie. Diese philosophische Entwicklung der reinen Begriffe, welche zugleich deren Kritik ist, bildet die eigentliche Aufgabe und Methode unserer Wissenschaft. Das Denken ist früher, als die Logik. Der Gebrauch der Kategorien (also auch deren Erzeugung) ist früher, als die Einsicht in ihren Werth und in ihre Probleme. Was in der Logik zum erstenmale geschieht, ist die bewußte sich selbst durchsichtige Entwicklung der reinen Begriffe oder, da diese die nothwendigen Denkfunctionen sind, die bewußte Entwicklung des reinen Denkens selbst. Aehnlich verfährt die Mathematik. Was die Anschauung unwillkürlich construirt hat vor aller mathematischen Einsicht wird durch die letztere zu einer bewußten Construction, zu einer Aufgabe, die eine methodische Lösung und deshalb eine methodische Wissenschaft fordert.

Es bleibt zur Lösung unserer Aufgabe noch die Frage übrig: was ist reines Denken?

Zusatz. Unsre Methode ist die Begriffsentwicklung, die der formalen Logik ist die Begriffseintheilung. Die Unterschiede der Entwicklung sind Stufen, die der Eintheilung sind Arten. Stufen bilden Uebergänge, Arten schließen sich gegenseitig aus. Die Eintheilung fordert Nebenordnung und Unterordnung, die Entwicklung fordert Continuität. Dort wird eingetheilt, hier macht sich die Eintheilung von selbst. Zugleich leuchtet ein, daß auch in diesem

Punkte die formale Logik auf die unſrige hinweiſt, denn die Eintheilung verhält ſich zur Entwicklung nicht etwa wie eine Methode zur andern, ſondern wie der Entwurf zur Ausführung. Die vollendete Eintheilung iſt Entwicklung. Denn die vollſtändige Eintheilung darf keine Zwiſchenart überſpringen, und wenn ſie den Weg von der Gattung durch die Art zur Unterart durch alle Mittelarten ohne Sprung zurücklegt, ſo bildet ſie eine ſtetig fortſchreitende Spezification des Begriffs, ſie iſt nicht mehr Eintheilung, ſondern Gliederung, wie Plato ſie wollte (vgl. §. 21 Nr. 5), d. h. Entwicklung. Die Eintheilung vollendet ſich in einer continuirlichen Stufenfolge der Begriffe. Auch Kant fordert zur Vollſtändigkeit der ſyſtematiſchen Eintheilung außer dem Princip der Homogeneität, welches die oberſte Gattung d. h. die höchſte Einheit der Erſcheinungen ſucht, und dem Princip der Spezification, welches die größte Mannigfaltigkeit der Arten verlangt, das Princip der Affinität oder Continuität d. h. das ſtufenartige Wachsthum der Verſchiedenheit, wodurch die Eintheilung die Form der Entwicklung annimmt *).

§. 73.

Das reine Denken.

Gegen das reine Denken ſind von den verſchiedenſten Seiten her eine Menge Einwürfe gemacht worden, die ſowohl die Möglichkeit als die Fähigkeit deſſelben in Anſpruch nehmen und beſtreiten. Zuletzt hat man das reine Denken für eine Fiction der neuſten Philoſophie erklärt, für eine Selbſttäuſchung, welche aufzuhellen und zu vernichten die erſte Pflicht der Kritik ſei. Es gebe kein reines Denken; vielmehr ſei alles Denken durchgängig

*) Kritik d. r. Vernunft. transſc. Dial. Anhang 3. Vgl. meine Geſch. der neueren Philoſophie Bd. III. Zweites Buch S. 554—56.

bedingt. Wodurch es bedingt sei, darüber streiten die Ansichten. Die Einen machen es abhängig von der Empfindung, die Andern von der Anschauung, entweder von der empirischen oder von einer ursprünglichen Anschauung, welche selbst soviel ist als eine reine. Alle diese Einwürfe sind so lange scheinbar, als man sich die vorgebrachten Bedingungen des Denkens als ursprüngliche gefallen läßt und nicht weiter frägt: woher die Empfindung? woher die empirische Anschauung? woher die ursprüngliche?

1. Diese Einwürfe nehmen zu ihrer Zielscheibe mit Vorliebe die hegel'sche Philosophie, als ob diese zum erstenmale die Fiction des reinen Denkens gemacht habe, als ob das reine Denken eine besondere Erfindung dieser Philosophie sei. Namentlich Trendelenburgs Untersuchungen nehmen in diesem Punkte ihre Stellung Hegel gegenüber. (Vgl. §. 66. Nr. 4).

Diese Vorstellung ist keineswegs richtig. Verstehen wir unter dem reinen Denken die ursprüngliche, von aller sinnlichen Wahrnehmung unabhängige (logische) Vernunftthätigkeit, so ist die Behauptung desselben so alt, wie die speculative Philosophie selbst. Parmenides, Heraklit, Plato, Aristoteles (*νόησις νοήσεως*), Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte haben eine solche Denkthätigkeit gefordert und gelehrt.

Hält man sich an den Ausdruck „*reines* Denken", so ist derselbe typisch geworden keineswegs durch Hegel, sondern durch *Kant*, der in seinen analytischen Untersuchungen überall darauf ausging, die Vernunftthätigkeiten rein darzustellen: daher Kritik der reinen Vernunft, daher in der transscendentalen Aesthetik die reinen Anschauungen, in der transscendentalen Analytik das reine Denken, der reine Verstand, die reinen Begriffe, in der Kritik der praktischen Vernunft der reine Wille, der reine

Glaube, in der Kritik der Urtheilskraft der reine Geſchmack u. ſ. f. Was man alſo gegen das reine Denken als ſolches vorzubringen hat, würde man beſſer und gründlicher mit Kant ausmachen, als mit Hegel. Dies zur thatſächlichen Berichtigung.

2. Die Sache des reinen Denkens iſt einfach genug, und es iſt nicht zu befürchten, daß hier dem menſchlichen Verſtande etwas angekünſtelt werden ſoll, das ſeiner Natur widerſpricht. Das reine Denken iſt nichts anderes als das einfache Denken ſelbſt, als die Intelligenz nach Abzug aller der Vorſtellungen, die ihr zufällig ſind, die von ihr abgeſondert werden können, die eben deshalb ihr ſelbſt nicht nothwendig zukommen. Daß ich mir das Object A vorſtelle, dazu gehört ohne Zweifel Intelligenz, aber das Object A gehört nicht ebenſo nothwendig zur Intelligenz; ich kann mir ebenſo gut auch B vorſtellen, ebenſo gut weder A noch B, ohne die Intelligenz aufzuheben oder in ihrem Weſen zu verändern. So können alle empiriſchen Vorſtellungen von der Intelligenz abgeſondert werden, ohne das Vermögen derſelben zu vernichten. Und weil ſie abgeſondert werden *können*, darum *müſſen* ſie abgeſondert werden, wenn die Intelligenz als ſolche rein dargeſtellt werden ſoll. So ſagt man, ein Stoff werde rein dargeſtellt, wenn man ihn von jeder fremden Beimiſchung befreit. So bleibt von der empiriſchen Anſchauung nach Abzug des empiriſchen (von außen gegebenen) Inhalts die reine Anſchauung übrig: Raum und Zeit, mit deren Aufhebung die Möglichkeit der Anſchauung ſelbſt aufgehoben ſein würde. Und wie die reine Anſchauung = Raum und Zeit (reine Größenbeſtimmungen) geſetzt werden muß, ſo iſt das reine Denken = reine Begriffe = Kategorien.

So iſt das reine Denken nicht das leere, ſondern das von allem zufälligen Inhalt befreite d. h. das *nothwendige* Den-

ken, also das Denken, in welchem nichts gedacht, nichts vorgestellt wird, als was es selbst ist: die nothwendige Denkfunction.

3. Es ist gesagt worden, das reine Denken schöpfe die Begriffe nicht aus sich, sondern aus der Anschauung, und lasse diese so entlehnten Begriffe dann für seine eigene Leistung gelten. Es habe die Anschauung fortwährend hinter sich und lasse sich gleichsam heimlich von dieser die Begriffe zustecken, die es dann öffentlich für die seinigen ausgiebt. Die ganze Kunst des sogenannten reinen Denkens bestehe darin, den Souffleur nicht merken zu lassen. Dieses Denken gleiche dem Schüler, welcher thut, als ob er von selbst wisse, was ihm der besser unterrichtete Mitschüler (die Anschauung) zuflüstert. (S. §. 66. Nr. 3.) Aber wo ist die Anschauung, die ohne logische Function zu Stande kömmt? Wenn es eine solche Anschauung nicht giebt, so würde das Denken doch nur der Anschauung entnehmen, was diese von ihm selbst empfangen hat, also vollkommen in seinem Element bleiben. Aehnlich könnte man sagen, daß die Mathematik ihre Größen nicht aus der reinen Anschauung erzeuge, sondern von der empirischen Anschauung abstrahire, z. B. die Vorstellung der Kugel von der Anschauung des Himmelgewölbes. Aber wie ist die Anschauung des Himmelsgewölbes als einer Kugel möglich, ohne daß wir in dieser Anschauung unwillkührlich die Kugel construiren? Wenn wir nun aus dieser unserer Construction die Kugelgestalt abstrahiren, haben wir darum die letztere weniger construirt?

4. Um das Denken in seine reine Thätigkeit zu versetzen, die ihm nichts anderes objectiv macht als seine nothwendigen Functionen, muß zunächst der empirische Inhalt der Vorstellungen ausgeschieden und abgesondert werden. Diese Absonderung geschieht durch Abstraction. Weil es die Abstraction ist, welche

das Denken reinigt, aus welcher uns das reine Denken hervorgeht, darf dieſe reine Thätigkeit abſtractes Denken genannt werden. Aber das reine Denken iſt urſprünglich und ſelbſt die Bedingung zur Abſtraction. Darum wird es durch die Abſtraction nicht erzeugt, ſondern wiedererzeugt, nicht hergeſtellt, ſondern wiederhergeſtellt. Die Abſtraction iſt das Medium, wodurch das reine Denken ſich ſelbſt einſieht, wodurch dieſe erzeugende Thätigkeit bewußte Thätigkeit wird und zur Selbſterkenntniß gelangt. Erſt die Selbſterkenntniß des reinen Denkens iſt Logik. Die Logik fordert das reine Denken nicht bloß als erzeugende, ſondern zugleich als bewußte Thätigkeit. Wie wäre ſonſt eine Wiſſenſchaft des reinen Denkens möglich? Aber als bewußte Thätigkeit iſt das reine Denken vermöge der Abſtraction aus der Anſchauung hervor-, alſo auch durch die Anſchauung hindurchgegangen.

5. Hier ſehen wir deutlich, was es mit der Anſchauung in Rückſicht des Denkens für eine Bewandtniß hat. Anders verhält ſich die Anſchauung zum Denken, anders zur Denklehre. Als erzeugende (logiſche) Thätigkeit geht das Denken der Anſchauung voraus, als bewußte Thätigkeit geht es aus der Anſchauung hervor. Es erkennt ſich ſelbſt, indem es ſich vermöge der Abſtraction aus der Anſchauung wiedererzeugt. Darum iſt die Anſchauung nie Bedingung des Denkens, wohl aber iſt ſie eine Bedingung auf dem Wege unſerer Erkenntniß des Denkens. Sie iſt nie eine Bedingung, aus welcher das Denken erzeugt wird, wohl aber darf ſie als eine Bedingung gelten, aus welcher das Denken erkannt wird. Es iſt falſch, die Anſchauung zum Hintergrunde des Denkens zu machen, aber es iſt ganz natürlich und ſelbſtverſtändlich, daß ſie den Hintergrund bildet für die Wiſſenſchaft des Denkens. Kurzgeſagt: die Anſchauung iſt

nicht der Realgrund, sondern der Erkenntnißgrund des Denkens, einfach deshalb, weil das Denken selbst den Realgrund der Anschauung ausmacht. Nicht zum erstenmale und nicht bloß an dieser Stelle ist eine gründliche Täuschung dadurch herbeigeführt worden, daß man den Realgrund mit dem Erkenntnißgrunde verwechselt hat. Und das ist es, was Trendelenburgs Untersuchungen durchgängig thun sowohl in ihrer eigenen Sache als in ihrer Polemik. Weil die Anschauung die Begriffe erkennbar macht, darum soll sie die Begriffe erzeugt haben. Weil das Denken als solches in der Erzeugung der Begriffe die Anschauung nicht voraussetzt, darum soll auch die Logik in keiner Weise die Anschauung voraussetzen dürfen, d. h. mit andern Worten: wenn die Anschauung nicht der Realgrund der Begriffe ist, so darf sie auch nie deren Erkenntnißgrund sein. Und wenn in der Logik als der bewußten Erzeugung (Wiedererzeugung) der Begriffe ein Blick auf die Anschauung fällt, so muß an diesen Stellen die Anschauung sogleich zum Realgrund der Begriffe gemacht worden sein. Die Logik hat ein volles Recht, die Anschauung unter ihre Vorbedingungen zu setzen, sie hat ein volles Recht, die Anschauung als Erkenntnißgrund zu brauchen; Beispiele sind Erkenntnißgründe; sie hat ein volles Recht auf die Anschauung als Beispiel. Wenn der Logik aus diesem Gebrauch der Anschauung der Vorwurf gemacht wird, daß sie in Widerstreit mit sich selbst an die Stelle des Denkens stillschweigend die Anschauung setze, daß sie diese als Realgrund der Begriffe zwar fortwährend verleugne, aber selbst fortwährend brauche, so ist es wiederum dieser Vorwurf, der zum Realgrunde macht was lediglich Erkenntnißgrund ist.

Die Anschauung aber als Erkenntnißgrund der Begriffe ist so wenig eine Instanz gegen das Denken als Realgrund der

Begriffe, daß vielmehr die Anſchauung niemals dieſer Erkenntnißgrund ſein könnte, wenn das Denken nicht dieſer Realgrund wäre.

Zuſatz. Aehnlich verhält es ſich mit der Mathematik. Die empiriſche Anſchauung iſt ohne Größenconſtruction nicht möglich. Alſo iſt die Größenconſtruction (reine Anſchauung) eine nothwendige Bedingung der empiriſchen Anſchauung. Doch iſt die empiriſche Anſchauung früher als die mathematiſche (bewußte) Größenerzeugung. Wir haben Linien, Flächen, Körper u. ſ. f. vorgeſtellt, bevor wir ſie mathematiſch conſtruirt haben. Iſt darum die mathematiſche Conſtruction weniger eine Erzeugung aus reiner Anſchauung? Wenn ich die Conſtruction der geraden Linie ſinnlich vorſtelle durch den Kreideſtrich an der Tafel, ſo iſt dieſer Kreideſtrich gewiß keine reine Anſchauung. Iſt er deshalb eine Inſtanz gegen die reine Anſchauung der Linie, gegen die Erzeugung der Linie aus reiner Anſchauung? Oder müßte ich wirklich, um dieſe Entſtehung der Linie zu rechtfertigen, zuvor auch die Kreide aus reiner Anſchauung erzeugen?

§. 74.

Die logiſche Entwicklung.

Das Denken als erzeugende Thätigkeit iſt eine nothwendige Bedingung zur Anſchauung. Darum kann das erzeugende Denken nicht ſelbſt den Bedingungen unterworfen ſein, welche die Anſchauung ſetzt. Raum und Zeit ſind reine (urſprüngliche) Anſchauungen. Als ſolche entſtehen ſie nicht allmälig, ſie werden nicht erſt mit der Zeit, was ſie ſind, ſonſt würden beide die Zeit vorausſetzen. Sie ſind von vorn herein Totalanſchauungen, der Raum die unbegrenzte Größe, deren Theile zugleich ſind, die Zeit die unbegrenzte Größe, deren Theile einander ſol-

gen; jener die Form des Nebeneinander, diese die Form der Succession. Weil Raum und Zeit nicht allmälig entstehen, darum können sie auch nicht durch die Bewegung erzeugt werden, welche selbst nur möglich ist als zeitlicher Proceß. Darum darf das erzeugende Denken, welches diesen Anschauungen zu Grunde liegt, nicht als deren zeitliche Vorbedingung gefaßt werden, sondern als der intelligible Grund, welcher die Zeitfolge von sich ausschließt.

1. Was aus der Natur der ursprünglichen Anschauung nothwendig folgt, das ist durch die ursprüngliche Anschauung gegeben, darum wie diese nothwendig, ursprünglich, bleibend. Keine dieser Folgen vergeht, darum kann man auch von keiner sagen, daß sie entstehe. Die mathematischen Wahrheiten *sind*. Das mathematische Folgen ist kein zeitliches Folgen. Darum nennt Schopenhauer den mathematischen Grund den Grund des *Seins*.

Das Denken als erzeugende Thätigkeit (Realgrund) ist nicht zeitlich. Wäre es zeitlich, so könnte die Zeit niemals seine Anschauung, sondern müßte seine Bedingung sein. Das logische Folgen ist ebenso wenig successiv als das mathematische. Jenes liegt den Anschauungen zu Grunde, dieses ist mit der ursprünglichen Anschauung gegeben. Die empirische Anschauung ist in der Zeit. Was aus der empirischen Anschauung hervorgeht, ist den Bedingungen der Zeit unterworfen. Unsre Auffassung der empirischen Anschauung, unsre Abstraction von derselben, unser dadurch vermitteltes Bewußtsein der reinen Anschauungen, des reinen Denkens, unsre darauf gegründete mathematische und logische Erkenntniß sind deshalb nothwendig Entwicklungen in der Zeit.

2. Wäre das Denken als erzeugende Thätigkeit den Be-

dingungen der Zeit unterworfen, ſo müßte ein Theil ſeiner Begriffe in der Vergangenheit, der andre in der Zukunft liegen, und es könnte weder einen bleibenden Begriff noch ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem nothwendiger Begriffe geben; die nothwendigen Begriffe wären alſo überhaupt unmöglich. Kein nothwendiger Begriff vergeht, jeder bleibt in der ihm eigenthümlichen Geltung, jeder iſt unvergänglich wie die Vernunft ſelbſt; keiner alſo zeitlich bedingt. Die logiſche Erzeugung ſchließt daher die Zeitfolge von ſich aus, ihre Entwicklung iſt keine Geſchichte, ſondern eine intelligible Folge der Begriffe und nur in unſerer Auffaſſung, in unſerer bewußten Wiedererzeugung der Begriffe, erſcheint dieſe intelligible Folge als ſucceſſive.

3. Der methodiſche Fortſchritt der Entwicklung geht von den niederen Begriffen zu den höheren. (Vgl. §. 69. Nr. 1.) Die niederen ſind die weniger entwickelten, alſo auch die weniger beſtimmten. Je unentwickelter und unbeſtimmter die Begriffe ſind, um ſo ärmer und abſtracter. Daher ſchreitet die methodiſche Entwicklung von den abſtracten Begriffen fort zu den concreten, von den unbeſtimmten zu den beſtimmten; und da die höheren Begriffe durch die niederen vermittelt, alſo je höher, um ſo vermittelter, je niederer, um ſo einfacher und unmittelbarer ſind, ſo nimmt die Entwicklung ihren Weg von den unmittelbaren Begriffen zu den vermittelten in continuirlicher Stufenfolge.

Alſo wird unter den nothwendigen Begriffen der erſte offenbar der am wenigſten entwickelte, am wenigſten beſtimmte, der abſtracteſte, unmittelbarſte, einfachſte Begriff ſein. Hier liegt die Frage vor uns, mit welcher die Propädeutik ſchließt und das Syſtem der Kategorien ſich eröffnet.

§. 75.
Der Gang der logiſchen Entwicklung.

Der logiſche Entwicklungsgang iſt beſtimmt durch ſeine Aufgabe, durch ſein Ziel. Von hier aus läßt ſich vorauserkennen, welches die Grundzüge der Unterſuchung ſein werden, in welche Hauptprobleme ſich die Aufgabe des Ganzen zerlegt.

1. Das Ziel, das erreicht ſein will, iſt die Summe der reinen oder nothwendigen Begriffe (Kategorien). Dieſe Summe will erkannt ſein, nicht als eine Tafel, als ein Katalog, der die Begriffe aufzählt, als ein Aggregat, das ſie äußerlich an einander reiht, ſondern als ein innerer Zuſammenhang, in dem die Begriffe nothwendig zuſammengehören und ein Ganzes bilden, als ein Syſtem, und zwar als ein Entwicklungsſyſtem. Alſo kann der höchſte Vernunftbegriff, der alle andern in ſich enthält, kein anderer ſein als der Begriff der *Entwicklung* ſelbſt. Darum darf man ſagen, daß die Methode der Logik und deren Inhalt in Wahrheit dieſelbe Sache ſind.

2. Die Entwicklung kann nicht gedacht werden ohne Etwas, das ſich entwickelt, und welches ſelbſt als Daſein, alſo überhaupt als *Sein*, um es ganz allgemein auszudrücken, begriffen ſein will. Das iſt die erſte und einfachſte Grundbeſtimmung. Dieſes Sein muß tiefer gedacht werden als das *Weſen*, aus welchem die Entwicklung folgt, als *das* Sein, welches der Entwicklung zu Grunde liegt, d. h. als Grund. Das iſt die zweite, tiefer dringende Hauptbeſtimmung. Endlich dieſes Weſen (Grund) will gedacht ſein als der Zweck, der die Entwicklung durchdringt, ſie erſt zu dem macht was ſie iſt, ihren Begriff erfüllt; dieſer Zweck will gedacht ſein als Selbſtzweck (Idee) d. h. als der *Begriff*, der ſich verwirklicht. (Vgl. §. 70. Nr. 2.) Das iſt die dritte tiefſte und vollendende Grundbeſtimmung.

3. Alſo ſind in der Richtung vom einfachſten zum höchſten Begriff die Grundgedanken, in denen wir zugleich die Hauptabſchnitte unſeres Syſtems vorauserkennen:

I. Der Gedanke des Seins.

II. Der Gedanke des Weſens oder des Grundes.

III. Der Gedanke des Begriffs oder des Zwecks.

Die Logik in dieſer Aufgabe iſt das Organon der Entwicklung: eine Wiſſenſchaft, welche die Entwicklung begreifen lehrt und darum zugleich das Denken, das Sein und das Erkennen.

Zweites Buch.

System der Kategorien.

3. Alſo ſind in der Richtung vom einfachſten zum höchſten Begriff die Grundgedanken, in denen wir zugleich die Hauptabſchnitte unſeres Syſtems vorauserkennen:

I. Der Gedanke des Seins.

II. Der Gedanke des Weſens oder des Grundes.

III. Der Gedanke des Begriffs oder des Zwecks.

Die Logik in dieſer Aufgabe iſt das Organon der Entwicklung: eine Wiſſenſchaft, welche die Entwicklung begreifen lehrt und darum zugleich das Denken, das Sein und das Erkennen.

Zweites Buch.

System der Kategorien.

Erſter Abſchnitt.
Die Lehre vom Sein.

Erſtes Capitel.
Die Qualität.

§. 76.
Das Sein.

Der erſte Begriff iſt der unbeſtimmteſte, abſtracteſte, unmittelbarſte, einfachſte: das Element aller übrigen, das reine Denken in ſeinem unentwickelten Zuſtande, in ſeiner einfachen Poſition. Es iſt der Begriff, mit deſſen bewußter Einſicht die Selbſterkenntniß des reinen Denkens beginnt und die Abſtraction von dem empiriſchen Inhalt der Vorſtellungen endet. Da das reine Denken als bewußte Thätigkeit aus der Abſtraction hervorgeht, ſo iſt der letzte Begriff in Rückſicht der Abſtraction zugleich der erſte in Rückſicht des reinen Denkens, ſo iſt der abſtracteſte Begriff zugleich der elementarſte. Dieſer Begriff iſt das Sein.

1. Die Abſtraction verallgemeinert die Vorſtellungen. Ihre Bahn iſt dadurch beſtimmt. Sie beginnt mit den Einzelvorſtellungen, um mit der allgemeinſten Vorſtellung zu enden. In ihrem Ausgangspunkt ſind die Vorſtellungen durchgängig beſtimmt und unterſchieden, in ihrem Zielpunkt iſt dieſe Verſchie-

denheit völlig aufgehoben. Die Einzelvorſtellung läßt ſich keiner andern überordnen, die allgemeinſte Vorſtellung läßt ſich keiner andern unterordnen. Sie iſt die unterſchiedsloſe Einheit, die nicht weiter aufgelöſt werden kann. Mit dieſer Vorſtellung endet das analytiſche Denken (die Abſtraction), hier beginnt das ſynthetiſche Denken (Entwicklung der reinen Begriffe).

2. Im Sein ſind die Unterſchiede aufgehoben, alſo die Einheit geſetzt. Es iſt der Ausdruck unterſchiedsloſer, alſo unmittelbarer Einheit. Wo eine ſolche Einheit ausgedrückt werden ſoll, geſchieht es durch dieſen Begriff. Jedes Urtheil verbindet zwei Vorſtellungen in unmittelbarer Weiſe; daher bildet der Begriff des Seins die Form jedes Urtheils und erſcheint in der Copula als das Band, welches Subject und Prädicat unmittelbar verknüpft. Was ſich in unſern Vorſtellungen nicht weiter auflöſen läßt, was ſich als ein völlig unbeſtimmtes oder erſt zu beſtimmendes darſtellt, nimmt den Begriff des Seins zu ſeinem Ausdruck. Die Seelenzuſtände, die nicht in deutliche Begriffe auflösbar ſind und mit unſerem Selbſt ſo unmittelbar zuſammenfallen, daß ſie ſich nicht als beſtimmte Objecte davon ablöſen laſſen, erklären ſich gewöhnlich in dieſem unbeſtimmteſten aller Begriffe, der nichts ausdrückt als unmittelbare Einheit („es iſt mir ſo“).

3. In dem Sein wird alſo nichts vorgeſtellt, wodurch ſich Vorſtellungen unterſcheiden, alſo kein beſtimmtes, kein empiriſches, kein anſchauliches, geſchweige ein von dem Denken unabhängiges Object. Wenn ein ſolches Object überhaupt vorſtellbar wäre (was es leicht begreiflicherweiſe nicht iſt), ſo müßte es doch offenbar vorgeſtellt werden als vom Denken verſchieden, grnndverſchieden, ſo müßte es dieſen Unterſchied als Merkmal an ſich tragen. Wo iſt im Sein überhaupt ein zu unter-

ſcheidendes Merkmal? Wo iſt das Merkmal, das ihm zukäme im Unterſchiede vom Denken?

Aber man unterſcheidet ja Denken und Sein; die Formel, die dieſen Unterſchied ausſpricht und bis zum Gegenſatz ſpannt, hat eine typiſche Geltung. Es iſt die Formel, die das Erkenntnißproblem enthält. Dann verſteht man unter dem Denken das erkennende Subject, unter dem Sein das erkennbare Object, alles Erkennbare. Iſt das Denken nicht auch erkennbar? Will es nicht auch erkannt werden? Alſo gehört es als erkennbares Object ebenfalls unter das Sein. Alſo iſt in jener Unterſcheidungsformel von Denken und Sein (wenn nicht etwa das Denken von dem Erkennbaren ausgeſchloſſen ſein ſoll), das Denken im Sein mitbegriffen und das Sein gedacht nicht als ausſchließend, ſondern als allumfaſſend.

4. Es iſt alſo einleuchtend, daß das Sein, da es weder etwas unabhängig vom Denken noch eine empiriſche Vorſtellung ſein kann, nichts anderes iſt als *denkbar*, ein bloßes Denkobject, ein reiner Gedanke, eine Kategorie, die erſte und unbeſtimmteſte von allen. Dieſer Begriff iſt unterſchiedslos, darum, wie es ſcheint, der Möglichkeit jedes Widerſpruchs entnommen. Wo keine Merkmale ſind, da können auch keine widerſtreitenden Merkmale ſein, da iſt vollkommene Einheit. Nehmen wir nun einen Standpunkt, dem der Widerſpruch als undenkbar, als unmöglich erſcheint, dem viele Merkmale in demſelben Begriff als widerſprechend erſcheinen, da ſich die Vielheit der Merkmale mit der Einheit des Begriffs nicht verträgt, ſo erklärt ſich auf dieſem Standpunkt der Satz: das Sein iſt der einzig denkbare, der einzig nothwendige, der einzig wahre Begriff.

Zuſatz. Darum galt den Eleaten das Sein als Grundbegriff (vgl. §. 13.): das *εἶναι* des *Parmenides*. Darum galt aber auch dem Parmenides das Sein nicht als etwas von dem Denken

Verſchiedenes, ſondern als mit dem Denken identiſch. Denn wäre es vom Denken verſchieden, wie könnte es noch unterſchiedslos, wie könnte es noch widerſpruchslos ſein? Daher der Satz des Parmenides: τωυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

§. 77.

Der Widerſpruch im Begriffe des Seins: das Nichtſein.

Iſt das Sein in der That widerſpruchslos? Ein Begriff widerſpricht ſich, wenn er entgegengeſetzte Merkmale in ſich vereinigt. Aber im Begriffe des Seins ſind gar keine Merkmale enthalten, alſo auch keine entgegengeſetzten. Das Sein als Abſtractum iſt inhaltslos, alſo auch widerſpruchslos; es ſchließt alle Unterſchiede, alſo auch alle unterſcheidende Thätigkeit von ſich aus.

1. Doch wenn das Sein in der That unterſchiedslos wäre, wie könnte es gedacht werden? Wenn es nicht gedacht werden könnte, wie könnte es ſein? Wie wäre es als Begriff, als Denkobject möglich? Und wie wäre es überhaupt möglich, wenn es nicht Begriff, nicht Denkobject wäre? In der That kommen dem Sein in derſelben Rückſicht entgegengeſetzte Merkmale zugleich zu. Es ſchließt als Begriff alle Unterſchiede von ſich aus, es iſt dieſer Begriff nur als dieſe unterſchiedsloſe Einheit. Es ſchließt als Begriff (als Denkobject) die denkende Thätigkeit, die zugleich unterſcheidende Thätigkeit iſt, ein und iſt ohne dieſelbe als Begriff offenbar unmöglich. Das iſt der im Begriff des Seins enthaltene Widerſpruch.

Vergleichen wir das Sein mit dem Denken, ſo iſt es demſelben ſowohl gleich als ungleich, ſowohl die Bejahung als Verneinung des Denkens. Es iſt als Begriff, als Denkact eine Bejahung des Denkens. Es iſt als der unterſchiedsloſe Begriff

die Aufhebung aller Unterſchiede, aller unterſcheidenden Thätigkeit, auch des Unterſchieds zwiſchen Denkendem und Gedachtem, zwiſchen Subject und Object, alſo die Verneinung des Denkens. Vergleichen wir das Denken mit dem Sein, ſo iſt es demſelben ſowohl gleich als ungleich, ſowohl deſſen Bejahung als Verneinung. Das Denken iſt, es iſt als die noch unbeſtimmte Möglichkeit der Begriffe bloß dieſe einfache Poſition, die ſich als Sein, als bloßes Sein erklärt; aber das Denken iſt als erzeugende Thätigkeit nicht bloß Sein und würde, wenn es in der That nichts weiter wäre, aufhören zu ſein, was es iſt.

Das Sein als Begriff widerſpricht ſich. Das Denken als Sein widerſpricht ſich ebenſo ſehr. Wie alſo will man den Widerſpruch im Sein leugnen, wenn man doch das Sein als Begriff unmöglich verneinen kann und zugleich als Gegentheil des Denkens unwillkürlich behaupten muß?

2. Sobald das Sein als reiner Begriff oder als Kategorie und die Kategorie als Denkact betrachtet wird, iſt der Widerſpruch im Sein einleuchtend. In jedem andern Fall iſt dieſer dem Begriff inwohnende Widerſpruch nicht zu entdecken. Aber wie läßt ſich das Sein anders betrachten, denn als Begriff, als Kategorie? Wie läßt ſich die Kategorie anders betrachten, denn als Denkact?

Der andere Fall iſt Hegels oft bemerkter Fehler, der innerhalb der Schule wiederholt und vergröbert worden iſt. Es wird erklärt: das Sein iſt inhaltslos, alſo leer. Das leere Sein iſt gleich Nichts. Hier ſind Sein und Nichts zwei verſchiedene Namen für dieſelbe Sache, nämlich für das Inhaltsloſe oder das Leere: zwei entgegengeſetzte Namen, nicht zwei entgegengeſetzte Merkmale! Was man erklärt hat, iſt eine Tautologie, kein Widerſpruch! Man hat dieſelbe Sache, nämlich das Vacuum, zweimal bezeichnet, das einemal poſitiv als Sein, das anderemal

negativ als Nichts. Offenbar iſt man nicht einen Schritt weiter gekommen. Um den Widerſpruch nachzuweiſen, müßte man nicht das Vacuum unter anderem Namen wiederholen, ſondern im Vacuum den horror vacui entdecken. Dieſer horror vacui im Sein iſt das Denken.

3. Wird das Sein betrachtet abgeſehen vom Denken, nicht als Denkbegriff, nicht als Ausdruck der Denkthätigkeit, ſo wird in dieſem Sein an ſich der Widerſpruch von den Einen umſonſt geſucht, von den Andern umſonſt geleugnet. Jene finden ihn nicht, weil ſie in der leeren Beſtimmung verweilen. Dieſe können ihn nicht vermeiden, ſo ſehr ſie ſich anſtrengen, weil ſie das Sein dem Denken entrücken wollen und doch zugleich als Denkobject behandeln. Wie könnten ſie ſonſt von ihm reden?

In beiden Fällen iſt die Auffaſſung dogmatiſch. Die entgegengeſetzte iſt kritiſch. Unabhängig vom Denken giebt es kein Sein als Begriff. Ohne Begriff giebt es kein Sein als Denkobject, als gedachtes Sein. Was iſt das Sein, wenn es nicht gedacht iſt?

Unabhängig vom Denken giebt es keine Begriffe, auch keine Widerſprüche der Begriffe, alſo auch keine Entwicklung der Begriffe. Die ſogenannte „Selbſtbewegung der Begriffe" iſt nichts anderes als die ſelbſtthätige Entwicklung des Denkens, und unabhängig vom Denken eine Fiction.

4. Denken und Sein ſind identiſch. Denken und Sein ſind nicht identiſch. Die Identität wird erklärt in dem Begriffe Sein; die Nichtidentität in dem Begriffe Nichtſein. Beide Wahrheiten ſind aufs äußerſte entſtellt worden. Wenn Denken und Sein identiſch wären, ſo hat man gefolgert, müßten die Gedanken gleich den Dingen, die Vorſtellungen Realitäten ſein. Wenn das Sein gleich dem Nichts wäre, ſo würde dadurch das Abſolute d. h. Gott für Nichts erklärt. So enthalte der erſte

Satz die äußerſte Unvernunft, der zweite den äußerſten Nihilismus. Das Sein iſt kein Ding, ſondern ein Begriff, und das Denken iſt kein beliebiges Vorſtellen. Das Sein iſt nicht der abſolute oder höchſte Begriff, ſondern der elementarſte und in der Entwicklung der Begriffe der unvollkommenſte. Aber auch von dieſem Begriff ſagen wir nicht, daß er dem Nichts gleich, ſondern daß er ſich ſelbſt nicht gleich ſei d. h. daß er ſich ſelbſt widerſpreche.

5. Das Denken muß den Begriff des Seins zugleich bejahen und verneinen, d. h. es muß den Widerſpruch in dieſem Begriff einſehen. Der Einſicht in den Begriff folgt nothwendig dieſe Einſicht in ſeinen Widerſpruch. Wenn das Sein ſo wäre, wie die widerſpruchsloſe Bejahung dieſes Begriffs fordert, ſo könnte es nicht gedacht werden. Es wird gedacht, alſo es iſt nicht: es widerſpricht ſich. Dieſe Folgerung entwickelte Gorgias aus dem Princip des Parmenides. Das Denken iſt genöthigt, das Sein zu bejahen: dieſe Nothwendigkeit zeigt Parmenides. Das Denken iſt genöthigt, dem Sein zu widerſprechen: dieſe Nothwendigkeit zeigt Gorgias.

Wenn aber das Sein zugleich bejaht und verneint werden muß, wenn von ihm zugleich gilt, daß es iſt und nicht iſt, ſo erzeugt ſich das Denkproblem: wie muß dieſe Einheit von Sein und Nichtſein begriffen werden?

Zuſatz. Ich begegne hier einigen Einwürfen, welche Trendelenburg gegen mich insbeſondere richtet *). So viel ich ſehe, ſind dieſer Einwürfe vier, deren jeder mit der Wendung beginnt: „es iſt kühn u. ſ. f.“ Was iſt kühn? Denn ich bin bereit dieſe Kühnheit ſofort zurückzuziehen, die an dieſer Stelle nichts anderes ſein ſoll als das Gegentheil der Beſonnenheit.

1. „Es iſt kühn, gleich zu Anfang, das reine Denken, durch

*) Log. Unterſuchungen (2. ergänzte Aufl.) Th. I. S. 124 flgd.

die Abſtraction von allem Inhalt erzeugt, alſo das ausgeleerte Denken als erfüllt vom Weſen der Dinge zu bezeichnen. Dieſe Kühnheit iſt allerdings ein immanenter Widerſpruch, aber nicht des Begriffs, ſondern des begreifenden Kopfes.“ Es iſt alſo nur mein Widerſpruch oder meine Unbeſonnenheit, in einem Athem geſagt zu haben, das Denken ſei leer und zugleich erfüllt, in einem Athem geſagt zu haben: das Leere ſei nicht leer, ſondern voll. Aber wo habe ich etwas der Art geſagt? Ich ſollte geſagt haben, das reine Denken ſei das leere Denken, da ich gerade dieſe Gleichſtellung ausdrücklich verneint habe? Ich ſollte das reine Denken erzeugt werden laſſen durch Abſtraction von allem Inhalt, da ich ausdrücklich erklärt habe, es werde erzeugt durch Abſtraction von allem zufälligen (äußerlich gegebenen) Inhalt? Iſt denn der zufällige Inhalt aller Inhalt? Giebt es nicht einen Inhalt, den das Denken empiriſch aufnimmt, den es deshalb von ſich abſondern kann, den es deshalb von ſich abſondern muß, wenn es ſeine Thätigkeit rein darſtellen will? Iſt das ſo gereinigte Denken leer? Dann dürfte es entweder gar kein Denken unabhängig von der Erfahrung geben d. h. kein urſprüngliches Denken, oder alles urſprüngliche Denken, weil es keinen empiriſchen Inhalt hat (denn es iſt ja erſt die Bedingung zur Erfahrung), müßte leer ſein, ohne allen Inhalt, alſo keine erzeugende Thätigkeit. Wenn das reine Denken gleich wäre dem leeren Denken, dann würde mich der Widerſpruch treffen, den Trendelenburg nicht in meinem Kopfe entdeckt, ſondern mir nur auf den Kopf zuſagt. Denn wo ich reines Denken geſagt habe, ſagt er „ausgeleertes Denken“. Es ſollte ein Widerſpruch ſein, daß das reine Denken nicht leer iſt, daß ich in dem reinen oder urſprünglichen Denken eine erzeugende Thätigkeit ſehe? Denn das reine Denken iſt doch nichts anderes als das von der Erfahrung gereinigte, in den urſprünglichen Zuſtand vor aller Erfahrung zurückverſetzte Denken. So ſollte es wenigſtens der Verfaſſer der logiſchen Unterſuchungen nicht ſein, der mir dieſen Widerſpruch ſchuld giebt, denn er ſelbſt behauptet nachdrücklich genug ein urſprüngli-

ches Denken vor aller Erfahrung; er ſelbſt erklärt dieſes urſprüngliche Denken, das erſt Erfahrungen machen ſoll, alſo zunächſt erfahrungslos (in dieſem Sinne rein oder leer) iſt, für eine erzeugende Thätigkeit; er ſelbſt erhebt dieſe Lehre unter die Grundzüge ſeiner logiſchen Unterſuchungen. Wenn alſo der obige Einwurf aus der falſchen Form, in der er mich nicht trifft, in die richtige gebracht wird, ſo fällt er auf Trendelenburg ſelbſt zurück, und ich bin keineswegs ſo „kühn", ihn gegen ſich ſelbſt zu vertheidigen.

2. Dem urſprünglichen Denken ſtellt Trendelenburg das urſprüngliche Sein als (vom Denken unabhängige) Realität, als Ding an ſich gegenüber. Ich habe das Sein als Begriff genommen und zwar als den erſten und einfachſten, der aus dem Denken hervorgeht. Das iſt die zweite mir vorgeworfene Kühnheit — „dieſer Sprung mit einem Satz aus dem Subject ins Object". Ein anderes nämlich ſei der Begriff Sein; ein anderes das wirkliche (vom Denken unabhängige) Sein, die Realität als ſolche. Ich hätte nur das erſte erreicht und meinte das zweite gewonnen zu haben. Daher wird mir geſagt: „es iſt kühn, den ganzen Idealismus, die ganze Weltanſchauung, ſo leichten Griffes erobern zu wollen."

Wenn ich es gemeint hätte! Wenn ich in der That das Sein zuerſt als eine vom Denken völlig unabhängige und grundverſchiedene Realität geſetzt und dann aus dem Denken als bloßen Begriff abgeleitet hätte, ſo würde der Einwurf im Recht ſein. So hätte ich zuerſt Trendelenburgs Vorſtellung vom Sein bejahen und dann die meinige hinzufügen müſſen, um jetzt in den offenbarſten Widerſpruch zu gerathen.

Aber ich habe das Sein als eine vom Denken unabhängige Realität ebenſo ausdrücklich verneint, als vorher die Leerheit des reinen Denkens. Auch ſehe ich keine Möglichkeit, eine ſolche Realität zu bejahen. Entweder gilt mir das Sein als eine empiriſche Realität oder als eine transſcendentale d. h. urſprüngliche. Im erſten Fall muß ich mir ſagen, daß das Sein als empiriſche Reali-

tät, als Erfahrungsobject nicht unabhängig ſein kann von den Bedingungen der Erfahrung, alſo abhängig iſt von den Grundbegriffen, ohne welche Erfahrung nicht ſtattfindet. Im zweiten Fall muß ich mir ſagen, daß das Sein als urſprüngliche allen Erſcheinungen zu Grunde liegende Realität ſelbſt nicht erfahrbar, ſondern nur denkbar iſt, intelligibel wie das kantiſche Ding an ſich. Iſt es aber denkbar, ſo kann es von den Bedingungen des Denkens nicht unabhängig ſein. Iſt es nicht denkbar, ſo verſchwindet mir die letzte Möglichkeit ſeiner Bejahung.

Dieſes urſprüngliche Sein dem urſprünglichen Denken gegenüber iſt in den logiſchen Unterſuchungen einer der dunkelſten Punkte, dem ſelbſt der Schein einer Helligkeit fehlt. So ſchwankend und widerſpruchsvoll ſind ſchon die Bezeichnungen, mit denen es eingeführt wird. Es gilt als das „allgemeine Sein". Darunter darf man alles verſtehen, was iſt, alſo auch das Denken. Aber das Sein ſoll dem Denken als Realität gegenüber ſtehen, als ob das Denken nicht auch Realität wäre! Jetzt iſt es ein beſonderes Sein, jetzt heißt es „das äußere Sein", „die äußere Welt des Seins", es wird geſagt: „als ein nach außen gleichſam ausgegoſſenes begegnet uns das Sein zunächſt" *). Iſt das Sein ein urſprüngliches Weſen, ſo möchte ich wiſſen, mit welchem Recht man das Denken davon ausſchließt. Wird aber dieſe Realität dem Denken gegenüber geſtellt, als äußeres Sein, als Außenwelt u. ſ. f., ſo möchte ich wiſſen, mit welchem Rechte dieſes relative Sein (denn alles Aeußere iſt relativ, bezogen auf ein Inneres, das ihm correſpondirt) noch urſprünglich genannt wird; ſo möchte ich wiſſen, mit welchem Rechte dieſes relative Sein, das in Rückſicht auf das Denken als äußeres Sein gilt, vom Denken unabhängig ſein ſoll. Wenn hier nicht der offenbarſte Widerſpruch vorliegt, ſo ſoll man niemand mehr einen Widerſpruch vorwerfen.

Iſt nicht das Sein zufolge der logiſchen Unterſuchungen der er-

*) Log. Unterſ. Th. I. S. 132. 133. 141.

zeugende Grund der äußeren Bewegung? Iſt nicht das Subſtrat der äußeren Bewegung nach den logiſchen Unterſuchungen die Materie? Was iſt noch für ein Unterſchied zwiſchen dem urſprünglichen Sein und der Materie? Oder iſt gar keiner? Iſt das urſprüngliche Sein nur der abſtracte Ausdruck für die Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit der Materie?

Auch möchte ich wiſſen, wie die logiſchen Unterſuchungen dieſe ihre Vorſtellung des Seins vor ſich ſelbſt rechtfertigen. Sie rechtfertigen ihre Begriffe aus der Bewegung. Aus welcher Bewegung rechtfertigt ſich dieſer Begriff? Da ſie das Sein dem Denken gegenüber behaupten, ſo müſſen ſie doch von dieſem Sein irgend einen Begriff haben. Wie iſt dieſer Begriff möglich? Ohne Denken offenbar iſt er nicht möglich. Wie aber ſoll das Sein, welches dem Denken als grundverſchieden, als völlig unabhängig gegenüberſteht, gedacht werden? Das gedachte Sein wird von dem urſprünglichen realen Sein ausdrücklich unterſchieden, alſo iſt das reale Sein als urſprüngliches das nicht gedachte, das nicht zu denkende. Wie aber iſt davon überhaupt eine Vorſtellung möglich?

Die logiſchen Unterſuchungen verſtehen unter dem Sein das Object des Denkens, und dieſes Object ſetzen ſie als vom Denken unabhängig, und dieſes von dem Denken unabhängige Object ſuchen ſie dann durch das Medium der Bewegung, deren Theorie wir kennen gelernt haben, erkennbar zu machen. Ein vom Denken unabhängiges Object iſt ein Object ohne Subject, ein Object ohne Vorſtellung, ein Object an ſich. Auf dieſem Begriff fußen die logiſchen Unterſuchungen, und von hier aus erſcheint ihnen der Uebergang vom Denken zum Sein als „jener Sprung mit einem Satz aus dem Subject ins Object". Sie meinen, daß zu einem ſolchen Uebergange ein Sprung gehört. Sie meinen, daß zwiſchen Subject und Object, zwiſchen Denken und Sein der breite Graben, der Abgrund liegt, den das Denken nur an der Leine der Bewegung überwinden, aber nicht von ſich aus überſpringen könne. Aber wie, wenn zwiſchen Subject und Object dieſer breite Graben,

dieſer Abgrund in Wahrheit nicht iſt? Dann würde in der Vorſtellung deſſelben den logiſchen Unterſuchungen als Sprung erſcheinen, was in der That ein einfacher Schritt thut. Dann würden unter dieſer Vorſtellung ſich alle Maßregeln empfehlen, die getroffen werden, um ſich über dem Abgrunde zu halten, deren Geltung aber in demſelben Maße ſchwindet, als der Abgrund der Ebene gleich iſt. Der Abgrund wäre vor dem Object an ſich. Aber das Object an ſich iſt unter allen dogmatiſchen Vorſtellungen die widerſpruchsvollſte. Es war eine der einfachſten und wichtigſten Einſichten der kritiſchen Philoſophie, daß das Ding an ſich kein Object und das Object niemals Ding an ſich iſt. Es war einer der erſten Sätze der Wiſſenſchaftslehre, daß das Nicht-Ich Object des Ich, darum ſelbſt im Ich und durch das Ich geſetzt ſei. Es iſt eine der Grundwahrheiten, die Schopenhauer im Eingange ſeiner Philoſophie ſo nachdrücklich hervorhebt, ſo hell erleuchtet, daß das Object Vorſtellung ſei und darum durchgängig bedingt durch das Subject.

Das Sein iſt für uns kein Object an ſich, das als ſolches nur durch einen Sprung erreichbar d. h. ebenſo unerreichbar wäre, als jener Sprung unmöglich, ſondern es iſt eine nothwendige Vorſtellung des Denkens, ein Denkobject, gedachtes Sein.

3. Mit dieſem Begriff nun ſoll ich weiter ſo umgegangen ſein, als die logiſchen Unterſuchungen mit mir umgehen: ich ſoll ihm den Widerſpruch auf den Kopf zugeſagt haben. Das iſt die dritte mir vorgeworfene Kühnheit. Ein Widerſpruch im logiſchen Sein, „das von Alters her der Satz der Identität und des Widerſpruchs vor dem Widerſpruch behütet"! Wo liegt hier der Einwurf? Etwa darin, daß es „von Alters her" feſtſtehen ſoll, das logiſche Sein widerſpreche ſich nicht? Giebt es nicht auch Begriffe, die von Alters her durch den Satz des Widerſpruchs bedroht ſind? Iſt nicht unter dieſen Begriffen einer der erſten die Bewegung? Der Satz des Widerſpruchs zeugt für das Sein, er zeugt gegen die Bewegung. Beide Zeugniſſe ſind von Alters her, ſie ſind ſogar gleich alt, doch hat ſich der Verfaſſer der logiſchen Unterſuchungen durch jenes alte

Zeugniß nicht hindern laſſen, die Bewegung für widerſpruchslos zu erklären; er ſollte mich alſo ebenſo wenig durch das alte Zeugniß hindern wollen, den Begriff des Seins nicht für widerſpruchslos zu halten.

Doch ich laſſe die alten Zeugniſſe gern gelten. Ich darf mich ſogar für meinen Fall auch auf alte Zeugniſſe berufen. Denn es iſt ebenfalls von Alters her eingeſehen worden, daß der Begriff des Seins dem Widerſpruche verfällt, daß das widerſpruchsloſe Sein nicht iſt oder daß das Sein nicht widerſpruchslos iſt. Gegen das widerſpruchsloſe Sein der Eleaten zeugt Gorgias in ſeiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Gegen das Sein als das widerſpruchs- und unterſchiedslos Eine zeugt Plato in ſeinem Parmenides.

Indeſſen wie auch die alten Zeugniſſe ſein mögen, ich würde mich durch keines in der Einſicht hindern laſſen, daß das Sein ebenſo nothwendig zu ſetzen als unmöglich feſtzuhalten iſt, daß das Denken ebenſo nothwendig das Sein behaupten muß, als es unmöglich in ihm beharren kann, daß dieſer Widerſtreit zwiſchen Denken und Sein, zwiſchen Begriff und Sein, ein Widerſpruch iſt in dem Begriffe des Seins. Oder man beweiſe mir 1) daß ein Begriff kein Denkact ſei, 2) daß das bloße Sein etwas anderes ſei als Gedanke, als Begriff, d. h. daß es kein Begriff ſei, 3) daß das gedachte Sein oder das Sein als Begriff, als Denkact in der That nichts anderes ſei als bloßes Sein. Wenn aber das Sein als Begriff oder Denkact nicht bloßes Sein iſt, ſo leuchtet der Widerſpruch vollkommen ein, um den es ſich handelt.

Der Widerſpruch zwiſchen Denken und Sein iſt in der einfachſten Form nichts anderes, als was die Philoſophie in ihren dogmatiſchen Syſtemen oft genug erfahren hat. Das Denken ſetzt einen Begriff, der wenn er der endgültige Grundbegriff, das ausgemachte Princip wäre, die Möglichkeit des Denkens ſelbſt und damit ſeine eigene Möglichkeit aufheben würde. Wenn in der That das Weſen der Dinge ſo wäre, wie es in ſolchen Syſtemen (z. B. im Materialismus) gedacht wird, ſo wäre unmöglich, daß es überhaupt ge-

dacht wird. Iſt ein ſolcher Begriff nicht durch das Denken geſetzt? Iſt er alſo nicht eine Folge des Denkens? Widerſtreitet dieſe Folge nicht ihrem Grunde? Darum iſt dieſe mir entgegengeworfene Bemerkung unrichtig: „Gerade weil aus dem Sein des Denkens kein anderes Sein als das Denken folgt, hebt die Folge ihren Grund nicht auf. Der erſonnene Widerſpruch iſt nur erſonnen.“ Nein, er iſt nicht erſonnen, ſondern erfahren. Es iſt der Widerſpruch, in den die Philoſophie in der Löſung ihrer Probleme geräth und an dem die dogmatiſchen Löſungen ſämmtlich ſcheitern.

4. Die letzte mir vorgerückte Kühnheit bezieht ſich auf den folgenden Begriff; doch will ich gleich an dieſer Stelle antworten, weil der Zuſammenhang mich dazu auffordert. Es ſei kühn, „das Sein, welches nicht iſt (d. h. nichts) zu verſtehen etwa als ein Sein, welches halb ſchon iſt und halb noch nicht iſt, denn das erſt heiße etwa Werden“*). In dieſem Einwurf bemerke ich, daß eine mir völlig fremde und ungünſtige Erklärung ſich nicht weniger als dreimal in meine Sache gemiſcht hat. 1) Nicht was „etwa Werden“ iſt, ſondern was es in der That iſt, habe ich zeigen wollen. 2) Ein Sein aber, welches halb ſchon iſt und halb noch nicht iſt, ein ſolches halbirtes Sein und Nichtſein iſt nicht einmal „etwa Werden“, ſondern eine mir ebenſo unverſtändliche als fremde Vorſtellung. Ich bin es nicht, der dieſen Ausdruck gebraucht hat, unter dem ich mir nicht etwa Werden, ſondern in der That nichts zu denken weiß. 3) Ich habe geſagt „das Sein, welches nicht iſt“. Die Parentheſe „d. h. *nichts*“ iſt eine fremde Einſchiebung, die meinem Sinn direct widerſtreitet. Nichtſein iſt nach meiner ausdrücklichen Erklärung keineswegs *nichts*, ſondern der Ausdruck für den Widerſpruch im Begriffe des Seins. Das Sein, welches nichts iſt, bleibt nichts. Das Sein, welches nicht iſt, d. h. welches ſowohl bejaht als verneint werden muß, fordert einen Begriff, der Sein und Nichtſein vereinigt, nicht etwa zur Hälfte das eine

*) Log. Unterſ. Th. I. S. 126.

und zur Hälfte das andere, sondern beides zugleich ist. Dieser Begriff ist Werden.

Was zuletzt „den Affect einer Gewißheit ohne Wahrheit" betrifft, den der Verfasser der logischen Untersuchungen in meiner Erklärungsweise der ersten Begriffe gefunden haben will, so bin ich mir gar keines Affects in dieser Sache bewußt und kann daher in jener Wendung kein Urtheil erkennen, wogegen ich nöthig hätte, etwas zu sagen.

§. 78.

Das Werden.

Das Sein als Begriff widerspricht sich, denn es muß als Begriff sowohl bejaht als verneint werden. Die bejahende Erklärung ist die Setzung (einfache Position), die verneinende die Aufhebung. Also muß von dem Sein beides zugleich gelten, sowohl daß es ist, als nicht ist. Es will gedacht sein als Sein, welches nicht ist, oder als Einheit von Sein und Nichtsein d. h. als Werden.

1. Das Werden ist Proceß, und zwar ist es Proceß als reiner Begriff, in dem nichts weiter enthalten ist als die Verneinung und Bejahung des Seins in Einem. Also sind im Werden beide Bestimmungen begriffen: sowohl das Sein als das Nichtsein. Das im Werden begriffene Sein ist Entstehen; das im Werden begriffene Nichtsein ist Vergehen. Entstehen ist werdendes Sein, Vergehen ist werdendes Nichtsein. Werden ist daher Entstehen und Vergehen.

2. Aber es giebt im Werden kein Sein, aus welchem das Nichtsein ausgeschlossen wäre, und ebenso wenig ein Nichtsein, aus welchem das Sein ausgeschlossen wäre; vielmehr ist das Werden durchaus die Einheit beider Bestimmungen, und es wird in diesem Begriff nichts anderes gedacht als diese Einheit.

Darum ſind Entſtehen und Vergehen nicht etwa zwei verſchiedene Proceſſe, die ſich in das Werden theilen, als ob dieſes erſt das eine und dann das andere wäre, ſondern das Entſtehen iſt zugleich Vergehen und umgekehrt.

Es giebt deshalb im Werden weder ein abſolutes Entſtehen noch ein abſolutes Vergehen, denn in beiden Fällen müßte ein Nichtſein begriffen werden, welches gleich Nichts wäre. Es giebt mithin im Werden keine Grenzpunkte, in denen es entweder anfängt oder aufhört oder ſtillſteht. Es giebt in dem Begriffe des Werdens weder Anfang noch Ende noch Unterbrechung; es muß gedacht werden als anfangslos, endlos, ſtetig. Entſtehen und Vergehen ſind in ihm vollkommen identiſch.

3. Ohne Widerſpruch im Begriffe des Seins giebt es kein Werden. Ohne dieſen Widerſpruch iſt die Einheit von Sein und Nichtſein d. h. das Werden undenkbar, alſo der Begriff des Werdens unmöglich. Wenn man daher das Sein als widerſpruchsloſe Einheit faßt, wie Parmenides der Eleat, ſo muß man folgerichtig nicht bloß alle Vielheit und alle Unterſchiede, ſondern auch alles Werden verneinen, wie Zeno der Schüler des Parmenides. (Vgl. §. 13. Nr. 3. und §. 76. Zuſatz.) Dann bilden Sein und Nichtſein ausſchließende Gegenſätze, dann gilt der Satz: entweder Sein oder Nichtſein!

Iſt aber der Begriff des Werdens unmöglich, ſo iſt alles unmöglich, das ohne den Begriff des Werdens nicht gedacht werden kann: Zeit, Bewegung, Veränderung, Leben, Entwicklung, Geiſt, Freiheit u. ſ. f. Alſo auch das Denken ſelbſt.

Dieſer Zuſammenhang der Begriffe Sein, Nichtſein und Werden, wie er ſo eben entwickelt worden, iſt eine natürliche und der lebendigen Anſchauung geläufige Verbindung, und es läßt ſich den Gegnern dieſer Entwicklung leicht zeigen, daß in der Erfahrung genau dieſelbe Begriffsverbindung bejaht wird, die

als logiſcher Zuſammenhang ungültig ſein ſoll. Und doch leuchtet ein, daß dieſer Zuſammenhang in keinem gegebenen Falle gelten darf, wenn er als ſolcher unmöglich iſt. Nehmen wir als Beiſpiel die menſchliche Freiheit. Die Freiheit wird bejaht. Die Erklärung heißt: ſie iſt. Aber die Freiheit iſt kein bloßes Sein, kein beſtimmungsloſer Zuſtand, ſondern Selbſtbeſtimmung, Selbſtthätigkeit. Wenn ſie nicht durch ſich ſelbſt iſt, iſt ſie nicht. Die Freiheit iſt Befreiung d. h. Proceß. Alſo müſſen wir die Freiheit als Sein verneinen. Die Erklärung heißt: ſie iſt nicht. Wir müſſen ſie als Sein ſowohl bejahen als verneinen, d. h. wir müſſen ſie begreifen als Proceß, als Werden. „Frei ſein iſt nichts, frei werden iſt der Himmel!" heißt der poetiſche Ausdruck dieſes Zuſammenhangs. Logiſch ausgedrückt: die Freiheit als Sein widerſpricht ſich, ſie will gedacht ſein als Werden. Die Logik handelt nicht von der Freiheit, ſondern vom Denken und den reinen Begriffen. Sie urtheilt: das Denken als Sein d. h. der Begriff Sein widerſpricht ſich; dieſer Begriff will gedacht ſein als Werden.

Zuſatz. Den Grundbegriff des Werdens erklärt Heraklit, wie Parmenides den des Seins (§. 15). Und zwar begreift Heraklit das Werden genau ſo, wie wir es entwickelt haben. Er begreift es als die Einheit von Sein und Nichtſein (*ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν*). Er begreift dieſe Einheit als Widerſpruch im Sein. Iſt das Sein widerſpruchslos, ſo iſt das Werden unmöglich. Iſt das Werden nothwendig, ſo iſt der Widerſpruch zu bejahen, er iſt das nothwendig zu Denkende (§. 16). Ohne Widerſpruch kein Werden. Ohne Werden keine Wirklichkeit. Darum erklärt Heraklit den Widerſpruch für das erzeugende Weltprincip, den Krieg für den Vater aller Dinge (*πόλεμος πατὴρ πάντων*).

§. 79.

Das Werden und die Zeit.

Es liegt nahe, den Begriff des Werdens mit der Zeit zu vergleichen, welche ſelbſt ſich einem Fluſſe vergleicht ohne Anfang, ohne Ende, ohne Unterbrechung. Sie iſt der fließende Moment, der im Erſcheinen verſchwindet. So läßt ſich an dem Beiſpiele der Zeit der Begriff des Denkens veranſchaulichen. Aus dieſer Vergleichung iſt gegen den Begriff des Werdens ein Einwurf gemacht worden. Das Werden ſei ohne Zeit undenkbar, es ſetze die Anſchauung der Zeit voraus und ſei alſo nicht, was es ſein wolle, ein reiner Begriff.

Doch wäre erſt zu unterſuchen, wenn man das Werden mit der Zeit vergleicht, auf welcher von beiden Seiten die logiſche Priorität ſtattfindet: ob die Anſchauung der Zeit durch den Begriff des Werdens bedingt iſt, oder umgekehrt der Begriff des Werdens durch die Anſchauung der Zeit?

1. Zunächſt leuchtet ſogleich ein, daß in der Anſchauung der Zeit mehr enthalten iſt, als im Begriffe des Werdens. Die Zeit iſt Größe, zuſammengeſetzte Größe, extenſive Größe. Im Begriffe des Werdens iſt nichts enthalten von Größe, Zuſammenſetzung, Theilen, Extenſion u. ſ. f. Das Werden iſt alſo einfacher als die Zeit. Schon in dieſer Rückſicht hat es die logiſche Priorität für ſich. Ich kann die Zeit nicht vorſtellen ohne Zuſammenſetzung, ohne eine Menge ſucceſſiver Theile, die alle völlig gleichartig ſind, deren keiner der kleinſte iſt. Ich kann das Werden nicht vorſtellen durch Zuſammenſetzung, durch eine Menge von Theilen u. ſ. f. Daraus erhellt, daß ich das Werden nicht durch die Zeit vorſtelle, daß alſo der Begriff des Werdens als ſolcher die Zeitvorſtellung nicht enthält, daß er ohne dieſelbe gedacht werden muß.

2. Geſetzt, die Zeit ſei die Bedingung des Werdens, wie es gedankenloſer Weiſe ſcheinen könnte, ſo würde folgen, daß das Werden nur in der Zeit möglich ſei oder, was daſſelbe heißt, daß das Werden nur möglich ſei als Zeitfolge. Was nur als Zeitfolge möglich iſt, das bedarf, um ſich zu vollziehen, eines Zeitraums oder einer Zeitreihe d. h. es kann nur allmälig (in einem Zeitverlauf) zu Stande kommen, alſo müßte auch das Werden eine Zeit durchlaufen haben, um als ſolches zu gelten. Das Werden ſelbſt würde dann erſt mit der Zeit *werden* können. Was in der Zeit ſtattfindet, iſt zeitlich unterſchieden. Die Zeitunterſchiede ſind ſucceſſiv. Wäre das Werden zeitlich bedingt, ſo müßten ſeine Unterſchiede ſucceſſiv ſein; ſo müßten Sein und Nichtſein zeitlich unterſchieden werden, d. h. ſie müßten einander folgen. Zeitunterſchiede ſind Zeittheile. Zwiſchen Zeittheilen iſt immer Zeit. Alſo müßte das Sein in einem Theile der Zeit ſtattfinden, das Nichtſein in einem anderen (folgenden oder vorhergehenden) Zeittheile, und der Uebergang vom Sein zum Nichtſein in der Zwiſchenzeit. Was in einer gewiſſen Zeit ſtattfindet, von dem ſagen wir, es dauert. Alſo würde in dem Werden als Zeitfolge das Sein ſeine Dauer, das Nichtſein ſeine davon verſchiedene Dauer, und der Uebergang von einem zum andern, das Entſtehen oder Vergehen, ebenfalls ſeine Dauer haben. Die Einheit von Sein und Nichtſein zerſetzt ſich demnach in verſchiedene Zeittheile. Das Werden als die Einheit von Sein und Nichtſein iſt unmöglich, d. h. der Begriff des Werdens iſt unmöglich. Dieſen Begriff aus der Zeit als ſeiner Bedingung erklären heißt ſoviel als ihn verneinen. Denn der Begriff des Werdens iſt verneint, ſobald ſeine Momente in Zeitunterſchiede aufgelöſt oder ſucceſſiv unterſchieden werden.

3. Der Begriff des Werdens fordert die unterſchiedsloſe Einheit von Sein und Nichtſein, von Entſtehen und Vergehen;

alſo verbietet dieſer Begriff die ſucceſſive Unterſcheidung des Seins vom Nichtſein, des Entſtehens vom Vergehen; alſo ſchließt dieſer Begriff die Zeitfolge als ſeine Bedingung von ſich aus. Dagegen die Zeitfolge will vorgeſtellt ſein als zuſammengeſetzt aus lauter gleichartigen ſucceſſiven Theilen, deren keiner der kleinſte iſt; ſie will vorgeſtellt ſein als eine Reihe, die in jedem ihrer Theile unendlich theilbar iſt. Alſo darf die wirkliche Zeiteinheit nicht vorgeſtellt werden als Zeittheil und kein Zeittheil als wirkliche Einheit. Was alſo in der Zeit die Einheit ausmacht, kann nur gedacht werden als der Moment, der alle Zeittheile, alſo jede Dauer von ſich ausſchließt, der im Entſtehen vergeht, der im Erſcheinen verſchwindet, der ſowohl iſt als nicht iſt. Alſo muß ich die Zeit entweder ohne alle Einheit denken d. h. ſie für undenkbar erklären, oder ich muß dieſe Einheit denken als Einheit von Sein und Nichtſein d. h. als Werden.

4. Hieraus erhellt, wie das Werden und die Zeit ſich zu einander verhalten. Aus der Zeit als Bedingung des Werdens kann ich das letztere nicht erklären. Ohne das Werden iſt die Zeit als Einheit undenkbar. Darum iſt in der Vorſtellung der Zeit der Begriff des Werdens enthalten, nicht umgekehrt. Darum iſt die Vorſtellung der Zeit wohl der Erkenntnißgrund des Werdens, nie deſſen Realgrund. Darum darf die Zeit als Beiſpiel des Werdens gelten, als das anſchaulichſte, nie als deſſen Bedingung.

§. 80.

Widerſpruch im Werden.

Das Werden iſt Entſtehen und Vergehen. Aber das Entſtehen iſt vom Vergehen nicht zu unterſcheiden, auch nicht zeitlich. Alles Entſtehen iſt zugleich Vergehen. Auch in dem natürlichen

Werden der Dinge, das als Formwechſel oder als Metamorphoſe erſcheint, iſt das Entſtehen einer neuen Form zugleich das Vergehen der vorhandenen. Entſtehen und Vergehen ſind auch hier derſelbe Proceß, derſelbe Moment. Indem ein Zuſtand entſteht, vergeht ein anderer und umgekehrt. Mithin muß das Werden begriffen werden als ein Entſtehen, welches vergeht, d. h. als ein beſtändiges Vergehen, wie die Zeit (der Moment ohne Dauer) ein beſtändiges Fließen und Verfließen.

Hier iſt der Widerſpruch im Werden: es iſt beſtändiges Vergehen, d. h. ein Vergehen, welches nicht vergeht, ſondern bleibt. Dieſer Widerſpruch macht das Begreifen unmöglich. Das beſtändige Vergehen läßt ſich nicht feſthalten, iſt gleich dem Moment, der ſich nicht faſſen läßt, ſondern, wie man ihn ergreifen will, verſchwindet. Das Werden muß gedacht werden und widerſtrebt zugleich dem Gedanken. Es iſt ein ebenſo nothwendiger als in ſeiner Fixirung unmöglicher Begriff, d. h. es iſt ein unvollkommener Begriff, der die Fortbildung fordert, ein Denkproblem, das zur Löſung drängt.

Zwiſchen Denken und Sein entdeckt ſich ein Widerſpruch. Darum ſagen wir: das Sein als Begriff widerſpricht ſich. Da nun das Sein in der That nichts anderes iſt als Begriff, ſo mußte geſagt werden: das Sein widerſpricht ſich ſelbſt. Daſſelbe gilt in Rückſicht des Werdens. Es findet ſich ein Widerſpruch zwiſchen Denken und Werden. Das Werden als Begriff widerſpricht ſich. Und da es ein nothwendiger Begriff iſt, ſo widerſpricht das Werden ſich ſelbſt.

Zuſatz. Dieſen Widerſpruch im Werden begreift Protagoras, wie Gorgias den Widerſpruch im Sein. (Vgl. §. 17. Nr. 2). Wie ſich Gorgias zu Zeno und Parmenides verhält, ſo verhält ſich in dieſem Punkte Protagoras zu Heraklit. Das widerſpruchsloſe Sein iſt das einzig und nothwendig zu Denkende: dies

iſt die Einſicht des Parmenides. Wenn aber das widerſpruchsloſe Sein in der That das wahrhaft Wirkliche iſt, ſo kann es nicht gedacht werden: dies iſt die Einſicht des Gorgias. Vielmehr muß das Sein als Widerſpruch gedacht werden. Das Werden iſt das einzig und nothwendig zu Denkende: das iſt die Einſicht Heraklits. Wenn aber in der That Alles nur Werden, wenn der beſtändige Fluß der Dinge das wahrhaft Wirkliche iſt, ſo iſt nichts erkennbar, ſo kann nichts feſtgehalten und gedacht werden, alſo iſt das Werden ſelbſt undenkbar: das iſt die Einſicht des Protagoras.

§. 81.

Löſung des Widerſpruchs. Daſein.

Das Werden iſt beſtändiges Vergehen. Das iſt der Widerſpruch, der das Werden dem Denken entrückt. Als beſtändiges Vergehen iſt das Werden unfaßbar. So wie es gedacht wird, iſt es vergangen. Und darin liegt die Löſung des Widerſpruchs. Das begriffene Werden iſt das vergangene Werden. Das vergangene Werden iſt das Gewordenſein. Das Gewordene iſt, es iſt nicht bloß, ſondern es iſt da, im Unterſchiede von dem bloßen Werden, welches nicht da iſt. So unterſcheidet ſich in der Zeit die Vergangenheit von der Gegenwart und Zukunft. Die Zukunft iſt noch nicht, die Gegenwart iſt unfaßbar, die Vergangenheit allein iſt ausgemacht, ſie iſt da; was in der Zeit begriffen wird und allein der Betrachtung Stand hält, iſt die Vergangenheit, die Geſchichte. Was wir als Gegenwart vorſtellen, iſt ſtreng genommen nicht Gegenwart, ſondern jüngſte Vergangenheit, das eben Vergangene. Daher bekommt auch im Sprachgebrauch das Perfectum die Bedeutung des Präſens (*γίγνεσθαι*, *γέγονα*).

Das gewordene Sein iſt im Unterſchiede vom Werden Da-

ſein, im Unterſchiede von dem bloßen, unbeſtimmten Sein ein beſtimmtes Sein (Soſein), es *iſt* nicht bloß, ſondern es iſt *was* (τι, quid, quale), ein ſo beſchaffenes, qualitatives Sein oder Qualität.

Das Werden iſt ein Denkproblem, das ſich im Begriff des Daſeins oder der Qualität auflöſt.

§. 82.

Qualität: Etwas und Anderes.

Das qualitative (gewordene) Sein iſt beſtimmt als ein Was. Weil es beſtimmt iſt, darum iſt es unterſchieden von Anderem, das mithin auch als unterſchieden, darum als beſtimmt, alſo ebenfalls als ein Was gedacht werden muß. So unterſcheidet ſich der Begriff des Daſeins nothwendig in dieſe beiden Beſtimmungen, die ſich zu einander verhalten als ein Was zu einem anderen Was d. h. als *Etwas* zu *Anderem*. Wie verhalten ſich dieſe beiden Beſtimmungen?

1. Außer dem Etwas iſt Anderes. Alſo müſſen die beiden Beſtimmungen bejaht, mit einander verknüpft und der Begriff des Daſeins erklärt werden als Etwas *und* Anderes. Dieſes Und iſt der allgemeine und unbeſtimmte Ausdruck einer Verknüpfung, die zugleich Unterſcheidung iſt. Wie ſind die beiden Beſtimmungen verknüpft und unterſchieden?

2. Außer dem Etwas iſt *nur* Anderes. Es giebt im Daſein keine weitere, dritte Beſtimmung. Alſo ſind beide unmittelbar verknüpft und ebenſo unmittelbar unterſchieden. Sie müſſen darum als ſolche begriffen werden, die ſowohl zuſammengehören als einander ausſchließen. Ihr Verhältniß iſt die Trennung in der Verbindung und die Verbindung in der Trennung. Eine ſolche Verbindung iſt *Grenze*.

3. Beide Beſtimmungen ſind durcheinander begrenzt. Jede der beiden Beſtimmungen iſt alſo begrenztes Daſein. Das begrenzte Daſein iſt endlich. Was iſt Endlichkeit?

§. 83.

Das Endliche.

Das Endliche iſt begrenzt; es iſt begrenzt durch Anderes, das ebenfalls endlich iſt; es kann ohne Anderes, wodurch es begrenzt iſt, nicht gedacht werden. Von dem Endlichen gilt was Spinoza vom Modus erklärt: „per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“

1. Alſo iſt das Endliche auf Anderes unmittelbar bezogen und zugleich unmittelbar davon unterſchieden. Sein Daſein iſt in dieſer doppelten Rückſicht beſtimmt: durch die Beziehung auf Anderes und durch den Unterſchied von Anderem. Was das Endliche iſt im Unterſchiede von Anderem, das iſt ſein eigenes, unterſchiedenes Sein, das iſt es an ſich (Anſichſein); was das Endliche iſt in der Beziehung auf Anderes, das iſt ſein bezogenes, relatives Sein, das iſt es für Anderes (Sein für Anderes).

2. Das Anſichſein iſt beſtimmt durch den Unterſchied von Anderem. Etwas iſt unterſchieden nur vermöge ſeiner Grenze. Das Sein für Anderes iſt beſtimmt durch die Beziehung. Etwas iſt auf Anderes bezogen nur vermöge ſeiner Grenze. Alſo beide Beſtimmungen fallen genau in denſelben Punkt; ſie ſind nicht auseinanderzuhalten. Das Anſichſein iſt nicht zu unterſcheiden von dem Sein für Anderes. Das Endliche iſt an ſich nur, was es für Anderes iſt. Es geht ohne Reſt auf in die äußere Beziehung, von welcher es ſich nicht ablöſen läßt. Sein ganzes Daſein iſt mit dem Anderen ſo untrennbar verbunden,

daß es ohne Anderes weder ſein noch gedacht werden kann. Es iſt daher an ſich Anderes (θάτερον).

3. So nöthigt uns der Begriff des Endlichen, die beiden Beſtimmungen Etwas und Anderes nicht getrennt, ſondern in Einem zu denken. Das Endliche iſt Etwas und Anderes; jedes Endliche iſt beides zugleich: es iſt zugleich Anderes und Nicht-Anderes. Sein und Nichtſein in Einem heißt Werden. Anderesſein und Nicht-Anderesſein in Einem heißt Anderswerden oder Veränderung (ἀλλοίωσις). Das iſt der Widerſpruch im Begriffe des Endlichen.

§. 84.

Die Veränderung. Der Widerſpruch des Endlichen. Das Endloſe.

Etwas hat in Wahrheit das Andere nicht außer ſich, ſondern an ſich. Das Etwas ſelbſt iſt Etwas und Anderes, d. h. es iſt veränderlich, vielmehr es iſt im Proceß fortwährender Veränderung begriffen. Was iſt Veränderung?

1. Etwas wird Anderes, dieſes Andere iſt auch Etwas und wird wieder Anderes und ſo fort ins Endloſe. Die Veränderung muß demnach gedacht werden als endloſer Progreß. Im Begriff des Endlichen liegt das Endloſe. Das Endliche hat ein Ende, d. h. es iſt begrenzt durch Anderes, welches ſelbſt auch wieder begrenzt iſt durch Anderes. So nimmt das Endlichſein kein Ende. Die Grenze iſt immer von neuem da; es giebt keine letzte Grenze. So iſt das Endliche in Wahrheit endlos, das Begrenzte in Wahrheit unbegrenzt. Eben hierin beſteht der Widerſpruch im Begriff des Endlichen: es kann nicht gedacht werden ohne Ende, und das Ende als punctum finale, als letztes Ende kann ebenſo wenig gedacht werden. Der Begriff des End-

lichen, ſobald er ernſthaft gedacht wird, iſt kein ausgemachter Gedanke, ſondern ein Gedankenproblem.

2. Der endloſe Progreß läßt ſich nicht ausdenken. Das Denken kann dieſe Vorſtellung nicht vollenden. Jeder Verſuch, das Ende zu erreichen, ſcheitert. So erſcheint das Denken dem Endloſen gegenüber machtlos. So erſcheint das Endloſe dem Denken gegenüber überlegen, als das Unbegreifliche, Unfaßbare, Erhabene. Mit ihm, ſo ſcheint es, eröffnet ſich die Ausſicht in ein Jenſeits des menſchlichen Verſtandes.

3. Der Widerſpruch zwiſchen dem Denken und dem endloſen Progreß leuchtet ein. Sobald unſer Denken auf den endloſen Progreß ſtößt, in welcher Form es immer ſei, erfahren wir dieſen Widerſpruch, der dem Denken unvermeidlich begegnet. Dieſe Erfahrung läßt ſich zunächſt auf eine doppelte Weiſe auslegen. Entweder gilt der endloſe Progreß als ein Zeugniß gegen die Macht des Denkens, oder die Natur des Denkens als ein Zeugniß gegen den endloſen Progreß. In dem erſten Fall erſcheint das Endloſe unter dem Anſehen des Unendlichen, welches zu faſſen das endliche Denken von Natur unfähig ſei. Das iſt die gewöhnliche Auskunft, womit ſich die Meiſten befriedigen. Im zweiten Fall erſcheint das Endloſe als das Gedankenloſe, in deſſen fortgeſetzter Vorſtellung die Gedanken ausgehen, nicht weil dieſe Vorſtellung zu erhaben, ſondern im Gegentheil weil ſie in ihrem ewigen Einerlei langweilig und geiſttödtend iſt. Das Endloſe iſt undenkbar: nach den Einen, weil es unſer Denkvermögen überſteigt; nach den Anderen, weil es die Form des Denkens nicht erreicht. Was iſt der endloſe Proceß, logiſch betrachtet?

Zuſatz. Wenn das Denken als die höchſte Form gilt, ſo muß das Endloſe als das Formloſe angeſehen werden. Das Formloſe iſt mangelhaft, weil ihm die Form fehlt. Dann iſt der Man-

gel, der den Widerspruch zwischen dem Denken und dem Endlosen verschuldet, ein Mangel nicht des Denkens, sondern des Endlosen. So haben schon die alten Pythagoreer das ἄπειρον dem περαῖνον gegenübergestellt als das Geringere (Philolaus). Aus demselben Grunde bezeichnete Hegel das Endlose als „die schlechte Unendlichkeit".

§. 85.

Erklärung des endlosen Progresses.

In der Vorstellung des endlosen Progresses wiederholen sich in einförmigem Wechsel immer dieselben Bestimmungen. Wir sind genöthigt, die Bestimmung A zu denken, aber A läßt sich nicht denken ohne B, welches letztere von neuem die Vorstellung A hervorruft, die wieder zu B treibt, und so fort ins Endlose. Die beiden Bestimmungen hören nicht auf zu wechseln. Unsere Vorstellung beharrt in diesem Wechsel.

1. Wenn zwei Bestimmungen sich gegenseitig dergestalt fordern, daß die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, so liegt darin die deutliche Hinweisung, daß sie zusammengehören, daß sie vereinigt sein wollen. Wenn nun diese beiden Bestimmungen mit einander wechseln und diesen Wechsel ins Endlose fortsetzen, so zeigt sich eben dadurch, daß die angestrebte Vereinigung nicht zu Stande kömmt. Bestimmungen, die vereinigt werden sollen und nicht können, widersprechen einander. Wenn ein Widerspruch weder umgangen noch gelöst werden kann, so kann er sich nur wiederholen. Eine solche Wiederholung ist der endlose Progreß. Jeder endlose Progreß ist der Ausdruck eines ungelösten Widerspruchs. Jeder ungelöste Widerspruch erzeugt in unserem Denken den endlosen Progreß.

2. Die Lösung des Widerspruchs ist die Vereinigung der

entgegengeſetzen Seiten. Der ungelöſte Widerſpruch iſt die Nichtvereinigung beider. Wenn entgegengeſetzte Beſtimmungen nicht vereinigt werden, ſo fallen ſie auseinander und bilden in dieſer Entzweiung einen Dualismus. Jeder ungelöſte Widerſpruch verfällt, indem er feſtgehalten wird, dem Dualismus. Jeder Dualismus iſt ein ungelöſter Widerſpruch, darum allemal ein Problem. Sobald das Denken in einen Dualismus geräth, aus dem es ſich nicht herausfinden kann, nimmt es nothgedrungen die Richtung des endloſen Progreſſes. Der Dualismus iſt endlos, denn er ſchließt die Einheit aus, die er zugleich verlangt; er iſt eine wirkliche δυὰς ἀόριστος. Wo uns der endloſe Progreß erſcheint, da können wir auf den Dualismus ſchließen; wo uns der Dualismus, in welcher Form es immer ſei, vorliegt, da können wir den endloſen Progreß erwarten.

3. Aus dem Dualismus folgt der endloſe Progreß. Nehmen wir z. B. den carteſianiſchen Dualismus von Geiſt und Materie: ſo folgt die Paſſivität der Materie, ihre bloße Bewegbarkeit, alſo muß jeder Körper von außen bewegt werden durch einen Körper, der auch von außen bewegt werden muß: es folgt der endloſe Progreß der Bewegung. Nehmen wir den kantiſchen Dualismus von Pflicht und Neigung, ſo folgt der beharrliche Widerſtreit beider: das endloſe Sollen auf Seite der Pflicht, das endloſe Streben auf Seite des Willens. In beiden Fällen iſt es der Dualismus, aus welchem der endloſe Progreß hervorgeht, dort in der mechaniſchen, hier in der moraliſchen Form.

Zuſatz. Das Denken hat die Beſtimmung, Probleme zu löſen, aber nicht in einem ungelöſten Problem ſtecken zu bleiben. Darum iſt die fortgeſetzte Vorſtellung des endloſen Progreſſes geiſtlos. Je entwickelter das geiſtige Vermögen iſt, um ſo unerträglicher wird ihm die einförmige Wiederholung derſelben Vorſtellungen, um ſo

weniger kann es in der Vorstellung des endlosen Progresses beharren.

Wenn wir uns den Widerspruch als einen beharrlichen Zustand denken, so ist ein solcher Zustand für die geistige Natur in der That der qualvollste. Der fixirte Widerspruch ist der endlose Progreß. Die Phantasie der Völker hat für die größten Frevel die furchtbarsten Strafen ersonnen und diese Strafen vorgestellt in der Form des endlosen Progresses: die Qualen des Tantalus, der Stein des Sisyphus, das Sieb der Danaiden. Es giebt etwas, das noch furchtbarer ist als die Höllenstrafen der Alten: wenn das Leben selbst zum endlosen Progreß verurtheilt wird (der ewige Jude).

§. 86.

Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein.

Der endlose Progreß erschien uns in der Form der Veränderung: Etwas wird Anderes, das Andere ist wieder Etwas, das Anderes wird, und so fort ins Endlose. Das Problem ist die Vereinigung dieser beiden Bestimmungen.

1. Etwas wird Anderes, d. h. es geht in Anderes über. Also ist jetzt nicht mehr Etwas *und* Anderes, sondern was gedacht werden muß, ist Etwas *in* Anderem. Wenn das Eine in das Andere übergeht, so fallen beide nicht mehr auseinander, so ist der Unterschied zwischen beiden, d. h. die Grenze, aufgehaben. Was also gedacht werden muß, ist aufgehobene Grenze oder aufgehobene Endlichkeit. Beide sind Eines. Etwas in Anderem ist die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Wie begreift sich diese Einheit?

2. Das Etwas, welches in Anderem ist, hat sein Ende erfüllt: es muß deshalb gedacht werden als *vollendetes* Dasein. Es hat seine Grenze nicht mehr außer sich, sondern in sich,

iſt die Einſicht des Parmenides. Wenn aber das widerſpruchsloſe Sein in der That das wahrhaft Wirkliche iſt, ſo kann es nicht gedacht werden: dies iſt die Einſicht des Gorgias. Vielmehr muß das Sein als Widerſpruch gedacht werden. Das Werden iſt das einzig und nothwendig zu Denkende: das iſt die Einſicht Heraklits. Wenn aber in der That Alles nur Werden, wenn der beſtändige Fluß der Dinge das wahrhaft Wirkliche iſt, ſo iſt nichts erkennbar, ſo kann nichts feſtgehalten und gedacht werden, alſo iſt das Werden ſelbſt undenkbar: das iſt die Einſicht des Protagoras.

§. 81.

Löſung des Widerſpruchs. Daſein.

Das Werden iſt beſtändiges Vergehen. Das iſt der Widerſpruch, der das Werden dem Denken entrückt. Als beſtändiges Vergehen iſt das Werden unfaßbar. So wie es gedacht wird, iſt es vergangen. Und darin liegt die Löſung des Widerſpruchs. Das begriffene Werden iſt das vergangene Werden. Das vergangene Werden iſt das Gewordenſein. Das Gewordene iſt, es iſt nicht bloß, ſondern es iſt da, im Unterſchiede von dem bloßen Werden, welches nicht da iſt. So unterſcheidet ſich in der Zeit die Vergangenheit von der Gegenwart und Zukunft. Die Zukunft iſt noch nicht, die Gegenwart iſt unfaßbar, die Vergangenheit allein iſt ausgemacht, ſie iſt da; was in der Zeit begriffen wird und allein der Betrachtung Stand hält, iſt die Vergangenheit, die Geſchichte. Was wir als Gegenwart vorſtellen, iſt ſtreng genommen nicht Gegenwart, ſondern jüngſte Vergangenheit, das eben Vergangene. Daher bekommt auch im Sprachgebrauch das Perfectum die Bedeutung des Präſens (γίγνεσθαι, γέγονα).

Das gewordene Sein iſt im Unterſchiede vom Werden Da-

sein, im Unterschiede von dem bloßen, unbestimmten Sein ein bestimmtes Sein (Sosein), es *ist* nicht bloß, sondern es ist *was* (τι, quid, quale), ein so beschaffenes, qualitatives Sein oder Qualität.

Das Werden ist ein Denkproblem, das sich im Begriff des Daseins oder der Qualität auflöst.

§. 82.

Qualität: Etwas und Anderes.

Das qualitative (gewordene) Sein ist bestimmt als ein Was. Weil es bestimmt ist, darum ist es unterschieden von Anderem, das mithin auch als unterschieden, darum als bestimmt, also ebenfalls als ein Was gedacht werden muß. So unterscheidet sich der Begriff des Daseins nothwendig in diese beiden Bestimmungen, die sich zu einander verhalten als ein Was zu einem anderen Was d. h. als *Etwas* zu *Anderem*. Wie verhalten sich diese beiden Bestimmungen?

1. Außer dem Etwas ist Anderes. Also müssen die beiden Bestimmungen bejaht, mit einander verknüpft und der Begriff des Daseins erklärt werden als Etwas *und* Anderes. Dieses Und ist der allgemeine und unbestimmte Ausdruck einer Verknüpfung, die zugleich Unterscheidung ist. Wie sind die beiden Bestimmungen verknüpft und unterschieden?

2. Außer dem Etwas ist *nur* Anderes. Es giebt im Dasein keine weitere, dritte Bestimmung. Also sind beide unmittelbar verknüpft und ebenso unmittelbar unterschieden. Sie müssen darum als solche begriffen werden, die sowohl zusammengehören als einander ausschließen. Ihr Verhältniß ist die Trennung in der Verbindung und die Verbindung in der Trennung. Eine solche Verbindung ist *Grenze*.

3. Beide Beſtimmungen ſind durcheinander begrenzt. Jede der beiden Beſtimmungen iſt alſo begrenztes Daſein. Das begrenzte Daſein iſt endlich. Was iſt Endlichkeit?

§. 83.

Das Endliche.

Das Endliche iſt begrenzt; es iſt begrenzt durch Anderes, das ebenfalls endlich iſt; es kann ohne Anderes, wodurch es begrenzt iſt, nicht gedacht werden. Von dem Endlichen gilt was Spinoza vom Modus erklärt: „per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“

1. Alſo iſt das Endliche auf Anderes unmittelbar bezogen und zugleich unmittelbar davon unterſchieden. Sein Daſein iſt in dieſer doppelten Rückſicht beſtimmt: durch die Beziehung auf Anderes und durch den Unterſchied von Anderem. Was das Endliche iſt im Unterſchiede von Anderem, das iſt ſein eigenes, unterſchiedenes Sein, das iſt es an ſich (Anſichſein); was das Endliche iſt in der Beziehung auf Anderes, das iſt ſein bezogenes, relatives Sein, das iſt es für Anderes (Sein für Anderes).

2. Das Anſichſein iſt beſtimmt durch den Unterſchied von Anderem. Etwas iſt unterſchieden nur vermöge ſeiner Grenze. Das Sein für Anderes iſt beſtimmt durch die Beziehung. Etwas iſt auf Anderes bezogen nur vermöge ſeiner Grenze. Alſo beide Beſtimmungen fallen genau in denſelben Punkt; ſie ſind nicht auseinanderzuhalten. Das Anſichſein iſt nicht zu unterſcheiden von dem Sein für Anderes. Das Endliche iſt an ſich nur, was es für Anderes iſt. Es geht ohne Reſt auf in die äußere Beziehung, von welcher es ſich nicht ablöſen läßt. Sein ganzes Daſein iſt mit dem Anderen ſo untrennbar verbunden,

daß es ohne Anderes weder ſein noch gedacht werden kann. Es iſt daher an ſich Anderes (θάτερον).

3. So nöthigt uns der Begriff des Endlichen, die beiden Beſtimmungen Etwas und Anderes nicht getrennt, ſondern in Einem zu denken. Das Endliche iſt Etwas und Anderes; jedes Endliche iſt beides zugleich: es iſt zugleich Anderes und Nicht-Anderes. Sein und Nichtſein in Einem heißt Werden. Andersſein und Nicht-Andersſein in Einem heißt Anderswerden oder Veränderung (ἀλλοίωσις). Das iſt der Widerſpruch im Begriffe des Endlichen.

§. 84.

Die Veränderung. Der Widerſpruch des Endlichen. Das Endloſe.

Etwas hat in Wahrheit das Andere nicht außer ſich, ſondern an ſich. Das Etwas ſelbſt iſt Etwas und Anderes, d. h. es iſt veränderlich, vielmehr es iſt im Proceß fortwährender Veränderung begriffen. Was iſt Veränderung?

1. Etwas wird Anderes, dieſes Andere iſt auch Etwas und wird wieder Anderes und ſo fort ins Endloſe. Die Veränderung muß demnach gedacht werden als endloſer Progreß. Im Begriff des Endlichen liegt das Endloſe. Das Endliche hat ein Ende, d. h. es iſt begrenzt durch Anderes, welches ſelbſt auch wieder begrenzt iſt durch Anderes. So nimmt das Endlichſein kein Ende. Die Grenze iſt immer von neuem da; es giebt keine letzte Grenze. So iſt das Endliche in Wahrheit endlos, das Begrenzte in Wahrheit unbegrenzt. Eben hierin beſteht der Widerſpruch im Begriff des Endlichen: es kann nicht gedacht werden ohne Ende, und das Ende als punctum finale, als letztes Ende kann ebenſo wenig gedacht werden. Der Begriff des End-

lichen, ſobald er ernſthaft gedacht wird, iſt kein ausgemachter Gedanke, ſondern ein Gedankenproblem.

2. Der endloſe Progreß läßt ſich nicht ausdenken. Das Denken kann dieſe Vorſtellung nicht vollenden. Jeder Verſuch, das Ende zu erreichen, ſcheitert. So erſcheint das Denken dem Endloſen gegenüber machtlos. So erſcheint das Endloſe dem Denken gegenüber überlegen, als das Unbegreifliche, Unfaßbare, Erhabene. Mit ihm, ſo ſcheint es, eröffnet ſich die Ausſicht in ein Jenſeits des menſchlichen Verſtandes.

3. Der Widerſpruch zwiſchen dem Denken und dem endloſen Progreß leuchtet ein. Sobald unſer Denken auf den endloſen Progreß ſtößt, in welcher Form es immer ſei, erfahren wir dieſen Widerſpruch, der dem Denken unvermeidlich begegnet. Dieſe Erfahrung läßt ſich zunächſt auf eine doppelte Weiſe auslegen. Entweder gilt der endloſe Progreß als ein Zeugniß gegen die Macht des Denkens, oder die Natur des Denkens als ein Zeugniß gegen den endloſen Progreß. In dem erſten Fall erſcheint das Endloſe unter dem Anſehen des Unendlichen, welches zu faſſen das endliche Denken von Natur unfähig ſei. Das iſt die gewöhnliche Auskunft, womit ſich die Meiſten befriedigen. Im zweiten Fall erſcheint das Endloſe als das Gedankenloſe, in deſſen fortgeſetzter Vorſtellung die Gedanken ausgehen, nicht weil dieſe Vorſtellung zu erhaben, ſondern im Gegentheil weil ſie in ihrem ewigen Einerlei langweilig und geiſttödtend iſt. Das Endloſe iſt undenkbar: nach den Einen, weil es unſer Denkvermögen überſteigt; nach den Anderen, weil es die Form des Denkens nicht erreicht. Was iſt der endloſe Proceß, logiſch betrachtet?

Zuſatz. Wenn das Denken als die höchſte Form gilt, ſo muß das Endloſe als das Formloſe angeſehen werden. Das Formloſe iſt mangelhaft, weil ihm die Form fehlt. Dann iſt der Man-

gel, der den Widerspruch zwischen dem Denken und dem Endlosen verschuldet, ein Mangel nicht des Denkens, sondern des Endlosen. So haben schon die alten Pythagoreer das ἄπειρον dem περαῖνον gegenübergestellt als das Geringere (Philolaus). Aus demselben Grunde bezeichnete Hegel das Endlose als „die schlechte Unendlichkeit".

§. 85.

Erklärung des endlosen Progresses.

In der Vorstellung des endlosen Progresses wiederholen sich in einförmigem Wechsel immer dieselben Bestimmungen. Wir sind genöthigt, die Bestimmung A zu denken, aber A läßt sich nicht denken ohne B, welches letztere von neuem die Vorstellung A hervorruft, die wieder zu B treibt, und so fort ins Endlose. Die beiden Bestimmungen hören nicht auf zu wechseln. Unsere Vorstellung beharrt in diesem Wechsel.

1. Wenn zwei Bestimmungen sich gegenseitig dergestalt fordern, daß die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, so liegt darin die deutliche Hinweisung, daß sie zusammengehören, daß sie vereinigt sein wollen. Wenn nun diese beiden Bestimmungen mit einander wechseln und diesen Wechsel ins Endlose fortsetzen, so zeigt sich eben dadurch, daß die angestrebte Vereinigung nicht zu Stande kömmt. Bestimmungen, die vereinigt werden sollen und nicht können, widersprechen einander. Wenn ein Widerspruch weder umgangen noch gelöst werden kann, so kann er sich nur wiederholen. Eine solche Wiederholung ist der endlose Progreß. Jeder endlose Progreß ist der Ausdruck eines ungelösten Widerspruchs. Jeder ungelöste Widerspruch erzeugt in unserem Denken den endlosen Progreß.

2. Die Lösung des Widerspruchs ist die Vereinigung der

entgegengeſetzen Seiten. Der ungelöſte Widerſpruch iſt die Nichtvereinigung beider. Wenn entgegengeſetzte Beſtimmungen nicht vereinigt werden, ſo fallen ſie auseinander und bilden in dieſer Entzweiung einen Dualismus. Jeder ungelöſte Widerſpruch verfällt, indem er feſtgehalten wird, dem Dualismus. Jeder Dualismus iſt ein ungelöſter Widerſpruch, darum allemal ein Problem. Sobald das Denken in einen Dualismus geräth, aus dem es ſich nicht herausfinden kann, nimmt es nothgedrungen die Richtung des endloſen Progreſſes. Der Dualismus iſt endlos, denn er ſchließt die Einheit aus, die er zugleich verlangt; er iſt eine wirkliche δυὰς ἀόριστος. Wo uns der endloſe Progreß erſcheint, da können wir auf den Dualismus ſchließen; wo uns der Dualismus, in welcher Form es immer ſei, vorliegt, da können wir den endloſen Progreß erwarten.

3. Aus dem Dualismus folgt der endloſe Progreß. Nehmen wir z. B. den carteſianiſchen Dualismus von Geiſt und Materie: ſo folgt die Paſſivität der Materie, ihre bloße Bewegbarkeit, alſo muß jeder Körper von außen bewegt werden durch einen Körper, der auch von außen bewegt werden muß: es folgt der endloſe Progreß der Bewegung. Nehmen wir den kantiſchen Dualismus von Pflicht und Neigung, ſo folgt der beharrliche Widerſtreit beider: das endloſe Sollen auf Seite der Pflicht, das endloſe Streben auf Seite des Willens. In beiden Fällen iſt es der Dualismus, aus welchem der endloſe Progreß hervorgeht, dort in der mechaniſchen, hier in der moraliſchen Form.

Zuſatz. Das Denken hat die Beſtimmung, Probleme zu löſen, aber nicht in einem ungelöſten Problem ſtecken zu bleiben. Darum iſt die fortgeſetzte Vorſtellung des endloſen Progreſſes geiſtlos. Je entwickelter das geiſtige Vermögen iſt, um ſo unerträglicher wird ihm die einförmige Wiederholung derſelben Vorſtellungen, um ſo

weniger kann es in der Vorstellung des endlosen Progresses beharren.

Wenn wir uns den Widerspruch als einen beharrlichen Zustand denken, so ist ein solcher Zustand für die geistige Natur in der That der qualvollste. Der fixirte Widerspruch ist der endlose Progreß. Die Phantasie der Völker hat für die größten Frevel die furchtbarsten Strafen ersonnen und diese Strafen vorgestellt in der Form des endlosen Progresses: die Qualen des Tantalus, der Stein des Sisyphus, das Sieb der Danaiden. Es giebt etwas, das noch furchtbarer ist als die Höllenstrafen der Alten: wenn das Leben selbst zum endlosen Progreß verurtheilt wird (der ewige Jude).

§. 86.

Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein.

Der endlose Progreß erschien uns in der Form der Veränderung: Etwas wird Anderes, das Andere ist wieder Etwas, das Anderes wird, und so fort ins Endlose. Das Problem ist die Vereinigung dieser beiden Bestimmungen.

1. Etwas wird Anderes, d. h. es geht in Anderes über. Also ist jetzt nicht mehr Etwas *und* Anderes, sondern was gedacht werden muß, ist Etwas *in* Anderem. Wenn das Eine in das Andere übergeht, so fallen beide nicht mehr auseinander, so ist der Unterschied zwischen beiden, d. h. die Grenze, aufgehoben. Was also gedacht werden muß, ist aufgehobene Grenze oder aufgehobene Endlichkeit. Beide sind Eines. Etwas in Anderem ist die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Wie begreift sich diese Einheit?

2. Das Etwas, welches in Anderem ist, hat sein Ende erfüllt: es muß deshalb gedacht werden als *vollendetes* Dasein. Es hat seine Grenze nicht mehr außer sich, sondern in sich,

es iſt in ſich begrenzt, alſo auch in ſeiner Grenze nicht auf Anderes, ſondern auf ſich bezogen, alſo nicht mehr Sein für Anderes, ſondern Sein für ſich (Fürſichſein).

3. Vollendetes Daſein, Selbſtbegrenzung, Fürſichſein iſt wahre Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit iſt nicht fortgeſetzte, ſondern aufgehobene Endlichkeit, denn ſie iſt die Einheit der qualitativen Beſtimmungen (Etwas und Anderes), in welcher die Beziehung auf Anderes d. h. die Endlichkeit als aufgehoben gedacht wird. Der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen erklärt ſich zunächſt in folgender Formel, deren Bedeutung entwickelt werden ſoll. Das Endliche iſt Etwas und Anderes. Das Unendliche iſt Etwas in Anderem, d. h. das Uebergehen der einen Beſtimmung in die andere, der Moment dieſes Uebergehens. In dieſem Moment ſind beide Eines, ſie ſind nicht nach einander, ſondern zugleich. Darum kann dieſer Moment keine extenſive Größe ſein, keine Zeitdauer haben, alſo auch keine Zeitunterſchiede. So hat Plato in ſeinem Parmenides dieſe Einheit der Gegenſätze, dieſen Moment des Uebergehens tiefſinnig als den Augenblick (τὸ ἐξαίφνης) bezeichnet, in dem die Zeitunterſchiede aufhören, alſo die Zeit ſelbſt aufgehoben iſt: als den zeitloſen Augenblick. Wie ſich der platoniſche Augenblick zur endloſen Zeit verhält, ſo überhaupt verhält ſich das Unendliche zum Endloſen *).

Zuſatz. Hegel hat das Unendliche als „abſolute Negativität" bezeichnet. Als aufgehobene Endlichkeit iſt es die Negation der Endlichkeit; da nun dieſe ſelbſt fortwährende Schranke und in dieſem Sinne Negation iſt, ſo darf das Unendliche als Aufhebung der Negation, d. h. als Negation der Negation oder als abſolute Negativität gelten. Das iſt die Worterklärung, die ſchon

*) Vgl. meine Diſſertation de Parmenide Platonico pg. 70 flg. (Pforzheim 1849).

als ſolche keinen andern als einen affirmativen Sinn haben kann. Doch haben ſich Viele durch den Ausdruck, wie es ſcheint, akuſtiſch täuſchen laſſen und die abſolute Negativität ungefähr ſo verſtanden, als ob ſie pure Negation wäre.

Der wahre Sinn des hegelſchen Ausdrucks iſt tiefer als die Worterklärung. Der Begriff des Endlichen iſt ein aufzulöſender Widerſpruch. Der ungelöſte Widerſpruch, ſobald er fixirt wird, iſt endlos. Das Endloſe iſt der ungelöſte Widerſpruch. Das Unendliche iſt der aufgelöſte Widerſpruch. Jeder Widerſpruch iſt in ſeiner Fixirung endlos. Jede Löſung iſt wahrhaft unendlich. Iſt nun nicht jeder Widerſpruch Negation? Iſt alſo die Auflöſung des Widerſpruchs nicht offenbar die Aufhebung oder Negation dieſer Negation und in dieſem Sinne „abſolute Negativität"? Da nun die hegelſche Dialektik die methodiſche Löſung der Widerſprüche ſein will, ſo begreift ſich einfach genug, warum Hegel die Dialektik auch als die Methode der abſoluten Negativität, warum er die abſolute Negativität als das Princip ſeiner Methode und deshalb auch als das Princip ſeines Syſtems bezeichnet. In der That kommt der Ausdruck „abſolute Negativität" in dieſer Rückſicht dem Begriffe der Entwicklung gleich.

§. 87.

Das Unendliche und Endliche.

Das Unendliche ſchließt das Endliche nicht aus, ſondern ein und hat deshalb das Ende nicht außer ſich, ſondern in ſich. So läßt ſich das Unendliche vom Endloſen, die wahre Unendlichkeit von der falſchen am einfachſten unterſcheiden.

1. Die Nothwendigkeit, das Endliche im Unendlichen zu denken, läßt ſich aus der Unmöglichkeit des Gegentheils darthun. Das Gegentheil iſt die gewöhnliche Vorſtellung, welche es liebt, das Endliche und Unendliche zu trennen und einander ſo ausſchließend als möglich entgegenzuſetzen. Das Gegentheil

iſt dieſe dualiſtiſche Faſſung beider Beſtimmungen. Laſſen wir dieſe Faſſung gelten, ſo zeigen ſich ſogleich die unmöglichen Folgen. Jede der beiden Beſtimmungen verkehrt ſich in ihr Gegentheil; keine von beiden iſt mehr was ſie ſein will. Die Vorſtellung ſelbſt, die ſich in dieſen Dualismus begiebt, geräth in die größten Widerſprüche, denn ſie muß verneinen, was ſie auf jeder der beiden Seiten bejahen möchte.

2. Das Unendliche ſchließe das Endliche von ſich aus, alſo iſt es ausſchließend und ausgeſchloſſen, alſo begrenzt, alſo ſelbſt endlich. Das Endliche ſchließe das Unendliche von ſich aus, alſo hat es das Unendliche außer ſich, alſo iſt es auf das Unendliche unmittelbar bezogen und hat daſſelbe an ſich, das Unendliche verhält ſich jetzt zum Endlichen, wie das Andere zum Etwas, d. h. das Endliche ſelbſt iſt unendlich. Sobald das Unendliche gedacht wird als ausſchließend das Endliche, ſo ſind alle Verſicherungen, wie unendlich es ſei, umſonſt, es wird verendlicht; die Vorſtellung ſelbſt, die das Unendliche von dem Endlichen abſondert, um ſich des Unendlichen eben dadurch recht zu verſichern, iſt wider ihren Willen genöthigt, daſſelbe in endlicher Form zu denken. So wird der Himmel in religiöſem Sinne, wenn er jenſeits der räumlichen Welt vorgeſtellt wird, unwillkürlich localiſirt und ſelbſt räumlich gedacht als Ort der Seligkeit; ſo wird Gott oder das unendliche Weſen, abgeſondert von der Welt und den endlichen Weſen, unwillkürlich anthropomorphiſirt, und die Formen der Endlichkeit dringen unaufhaltſam in dieſe Vorſtellung ein.

3. Das Unendliche darf alſo nicht als das Gegentheil der Endlichkeit, ſondern muß als deren Aufhebung gedacht werden. Das Endliche iſt durch Anderes begrenzt, es kann ohne Anderes weder ſein noch begriffen werden; eben darin beſteht der Charakter des Endlichen, daß es auf Anderes außer ihm angewieſen iſt:

das ist die Schranke seiner Natur, seine Negation, sein innerer Widerspruch. Diesen Widerspruch lösen, diese Schranke aufheben heißt vollendet sein, nicht mehr für Anderes, sondern für sich sein.

Zusatz. Diesen Begriff des Unendlichen oder des vollendeten Daseins (Fürsichseins) im Unterschiede von dem Endlichen und Endlosen wollen wir durch einige Beispiele anschaulich machen. Ein Sinnbild des Endlichen ist die gerade Linie, ein Sinnbild der wahren Unendlichkeit ist der Kreis. Die gerade Linie ist nie vollendet, es giebt in ihr keine letzte Grenze, über welche hinaus sie nicht weiter fortgesetzt werden könnte, sie ist an sich endlos. Der Kreis ist vollendet. Er hat die Grenze in sich, er begrenzt sich selbst, Anfang und Ende fallen in denselben Punkt, dieser Punkt ist in der Kreislinie jeder mögliche. In dieser Coincidenz der Grenzpunkte (Anfang und Ende) zeigt sich die Einheit der Gegensätze (ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Heraklit).

Ein Beispiel des Endlichen ist das menschliche Bedürfniß. Das Bedürfniß ist die Empfindung dessen, was mir fehlt, was ich nicht bin, nicht habe, also meines Mangels, meiner Schranke, meiner Negation. Ein Beispiel des Unendlichen ist die Befriedigung, der Genuß, die Ergänzung. Befriedigung ist Vollendung. Im Bedürfniß bin ich auf Anderes bezogen, was ich nicht bin, nicht habe. In dem Zustand der Befriedigung bin ich für mich. Bedürfniß ist Beziehung auf Anderes, Befriedigung ist Fürsichsein.

Eine solche Befriedigung z. B. ist die Erkenntniß. Die Erkenntniß ist klare und deutliche Vorstellung, sie ist als solche die Aufhebung der unklaren und dunkeln. Wir empfinden die Unklarheit als Druck, als Mangel, als Schranke, die wir los werden möchten. Wir werden sie los in der klaren Vorstellung. Die Unklarheit ist unser Mangel, unsre Negation, von der uns die Erkenntniß befreit, indem sie diese Negation aufhebt oder verneint.

Die Selbstsucht ist endlich und endlos. Sie ist endlich, denn

ſie iſt ausſchließend; ſie iſt endlos, denn ſie iſt unerſättlich. Das gilt von allen Leidenſchaften, welche die Selbſtſucht inſpirirt. Die Selbſtſucht in ihren Leidenſchaften iſt, wie die Alten tiefſinnig erkannt haben, ein ἄπειρον. Unendlich dagegen iſt die aufgehobene Selbſtſucht, die Hingebung, die Liebe: das Sein des Einen im Andern.

Wie ſich das Unendliche zum Endloſen verhält, ſo die Ewigkeit zur Zeit. Die Zeit iſt endloſer Progreß. Die endloſe Zeit iſt nicht Ewigkeit. Die Ewigkeit iſt aufgehobene Zeit. Die Seligkeit, die Momente des Glücks, der tiefen Befriedigung ſind zeitlos. Wer im endloſen Streben beharren will, muß auf dieſes Glück, auf jede Art der Befriedigung, auf die Ewigkeit Verzicht leiſten und ſich dem endloſen Progreſſe der Zeit zuſchwören. Für einen Solchen darf es keinen zeitloſen Moment geben, keinen Augenblick, in dem die Zeit aufhört. (Die Wette des Fauſt) *).

§. 88.

Das Fürſichſein als Eines und Vieles.

Das Unendliche iſt vollendetes Daſein oder vollendete Qualität. Man muß dieſen Begriff nicht überſchätzen; die obigen Beiſpiele greifen um der Anſchaulichkeit willen höher, als der Begriff ſeinem logiſchen Inhalte nach iſt. Es giebt in Wahrheit kein Daſein, das bloß endlich d. h. bloß von Außen und nicht durch ſich beſtimmt wäre.

1. Das vollendete Daſein iſt für ſich. Es iſt nicht mehr auf Anderes bezogen, hat das Andere nicht mehr unmittelbar an ſich, darum iſt es der Veränderung entnommen. Alſo muß es begriffen werden als etwas Unveränderliches, es bleibt ſich ſelbſt gleich, es iſt immer daſſelbe Eine. Das Fürſichſein

*) Vgl. meine Schrift: Kants Leben und die Grundlagen ſeiner Lehre (Mannheim 1860) S. 149.

kann demnach nicht mehr begriffen werden als Etwas, auch nicht als Etwas und Anderes, sondern nur als Eines. Die Qualität als solche ist veränderlich. Die unveränderliche Qualität ist die aufgehobene. Das Dasein, in welchem die Qualität aufgehoben ist, das qualitätslose Dasein, läßt sich nur denken durch den Begriff des Einen.

2. Der Begriff des Einen ist vollkommen bestimmt, darum auch vollkommen unterschieden. Aber der Unterschied ist nicht mehr, wie im Etwas, die unmittelbare Beziehung auf Anderes. Das Eine ist beziehungslos, es ist lediglich für sich. Sein Unterschied von Anderem muß daher so begriffen werden, daß alle unmittelbare Beziehung zu Anderem aufgehoben erscheint. Das Andere ist dem Eins völlig fremd. Der Unterschied ist in diesem Falle die gänzliche Ausschließung. Das Eins schließt alles Andere von sich aus. Nun ist jedes Andere ebenfalls Eines, darum ebenfalls ausschließend. Mithin läßt sich das Eine nur denken im Unterschiede von Anderen, deren jedes auch Eines ist. Der Begriff des Eins fordert nothwendig die vielen Eins.

3. An die Stelle von Etwas und Anderem ist jetzt der Begriff Eines und Vieles getreten. Jedes Eins ist für sich. Es ist ausschließend und ausgeschlossen. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Es will beziehungslos gedacht werden und kann doch nicht allein gedacht werden. Es ist für sich, aber nur als Eines unter Anderen, deren jedes ebenfalls Eines ist. Die vielen Eins verhalten sich ausschließend zu einander. Das ausschließende Verhältniß ist das vollkommen äußerliche. Jedes bleibt in diesem Verhältniß, was es ist. Keines geht in das Andere über. Die vielen Eins können mithin nur äußerlich verknüpft oder an einander gereiht werden. Die Zusammenfassung geschieht durch die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. s. f.

4. Die Eins können ſich demnach nicht verändern, ſondern nur mehren. Die Vermehrung iſt eine Veränderung, die mit der Beſchaffenheit nichts zu thun hat, ſie iſt nicht qualitativ (ἀλλοίωσις), ſondern lediglich quantitativ (αὔξησις). Der Begriff der Qualität forderte den Begriff des Eins, dieſer Begriff fordert den der Quantität, denn er enthält ein Problem, das nur durch den Begriff der Quantität gelöſt werden kann.

Zuſatz. Das Fürſichſein als Eines und Vieles iſt ein nothwendiger, in der Auflöſung der Denkprobleme unvermeidlicher Begriff. Soll das Sein als unveränderlich und zugleich als unterſchieden gedacht werden, ſo kann es nur durch dieſen Begriff geſchehen, der als metaphyſiſches (naturerklärendes) Princip die Form des Atoms annimmt. In dieſem Princip wollten die alten Atomiſten den Grundbegriff der Eleaten mit dem Grundbegriff Heraklits vereinigen.

Der Begriff des Eins fordert die vielen Eins, deren ausſchlieſſendes Verhältniß, deren bloß aggregative Verbindung, in welcher keine andern Unterſchiede möglich ſind als quantitative: das ſind die Grundbeſtimmungen aller atomiſtiſchen Syſteme, ob ſie nun metaphyſiſch oder phyſikaliſch oder politiſch ſind, ob die Atome materiell oder immateriell gefaßt werden.

Die Atomenlehre Demokrits macht zum Realprincip die vielen Atome, die ſich gegenſeitig ausſchließen (das Leere = κενόν, μηδέν), aus denen die Dinge beſtehen als Atomenaggregate, und deren Unterſchied lediglich quantitativ iſt. Die Monadenlehre Leibnitzens macht zum Realprincip der Dinge die vielen Monaden (Einheiten), deren jede für ſich iſt, ausſchließend alle andern (Materie), deren Unterſchiede ſämmtlich nur graduell ſind, deren Zuſammenhang zuletzt als äußere Zuſammenfügung (präſtabilirte Harmonie) gilt.

Die atomiſtiſche Phyſik erklärt die Körper durch Molecüle, die ſich ausſchließen (Poren), aggregativ zuſammenſetzen (Cohä-

sionsverhältnisse), und körperliche Erscheinungen bilden, die sich nur quantitativ unterscheiden (Menge der Theile, Größe der Poren u. s. f.)

Die atomistische Politik erklärt den Staat aus dem Naturzustand der vielen Individuen, die sich gegenseitig ausschließen (Krieg Aller gegen Alle), zuletzt eine äußere Uebereinkunft bilden (Vertrag), deren richtige Folge keine andere sein kann als die Herrschaft der Meisten d. h. die ausschließliche Geltung der Quantität.

Zweites Capitel.

Die Quantität.

§. 89.

Der Begriff der Größe: 1. die Discretion.

Der Begriff des Fürsichseins oder des Eins forderte den Unterschied des Eins vom Eins, also die vielen Eins, die nur gedacht werden konnten als die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. s. f. Die Glieder dieser Reihe sind vollkommen unterschieden und vollkommen gleich. Sie sind unterschieden dadurch, daß jedes Eins für sich ist, d. h. sie sind unterschieden im Einssein. Eine Reihe solcher Glieder bildet daher ein Ganzes, das gedacht werden muß als zusammengesetzt aus völlig gleichartigen Theilen. Eine solche Zusammensetzung heißt Größe. Dieser Begriff ist ein neues logisches Problem.

1. Jedes Eins ist von dem anderen unterschieden, es ist ein besonderes für sich. Die Eins sind unterschieden, aber nicht verschieden, denn sie sind als bloße Eins qualitätslos, also gleich. Sie können nicht durch Beschaffenheit unterschieden werden, sondern nur durch Sonderung. Sie lassen sich nicht distinguiren, sondern nur discerniren. Sie sind nicht disparat, sondern discret. Keine Größe kann gedacht werden ohne Unterscheidung, d. h. ohne darin befindliche Unterschiede. Was in der Größe

unterſchieden wird, iſt nicht Etwas und Anderes, ſondern Eins und wieder Eins, d. h. Vieles, wovon jedes Eins iſt. Was in der Größe unterſchieden wird, iſt alſo discret. Ohne Discretion iſt mithin die Größe undenkbar. Die Discretion gehört alſo zum Begriff der Größe. Die Größe iſt ihrem Begriff nach discret.

2. Jede Größe iſt discret, d. h. in jeder Größe iſt Viel zu unterſcheiden, wovon jedes Eins iſt. Jede Größe iſt viel Eins. Aber die Größe iſt nicht bloß discret. Wäre ſie bloß discret, ſo würde ſie aus ſo vielen von einander unabhängigen und getrennten Eins beſtehen. In dem Eins für ſich genommen iſt nichts zu unterſcheiden. In der Größe iſt Vieles zu unterſcheiden. Alſo iſt das Eins für ſich genommen Nicht-Größe. Sind die Eins von einander getrennt, ſo wird jedes für ſich genommen, ſo iſt keines Größe. Alſo können die getrennten Eins niemals Größe ausmachen. Die Discretion als ſolche iſt die bloße Sonderung oder Trennung. Alſo leuchtet ein, daß durch die Discretion allein die Größe nicht gedacht werden kann. Die Größe fordert den Begriff der Discretion. Zugleich iſt es unmöglich, die Größe bloß durch den Begriff der Discretion zu denken. Wäre die Größe bloß discret, ſo wäre ſie nicht Größe. Hier zeigt ſich bereits das in dem Begriff der Größe enthaltene Problem.

3. Die Unmöglichkeit, die Größe bloß discret zu denken, läßt ſich an dem Beiſpiele der Raum- und Zeitgröße erleuchten. Das Eins in Rückſicht der Raumgröße iſt der mathematiſche (untheilbare) Punkt; das Eins in Rückſicht der Zeitgröße iſt der untheilbare Moment, der Moment, der jede Dauer von ſich ausſchließt, wie der Punkt jede Ausdehnung. Der mathematiſche Punkt iſt, wie der Zeitpunkt, das Eins, worin nichts zu unterſcheiden iſt. Der Raum kann nicht gedacht werden als beſtehend aus lauter mathematiſchen Punkten, deren jeder für ſich iſt;

ebenſo wenig die Zeit als beſtehend aus lauter Zeitpunkten. Dies hieße, den Raum zuſammenſetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Raum iſt, und ebenſo die Zeit zuſammenſetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Zeit iſt. Jedermann ſieht, daß auf dieſe Weiſe weder Raum noch Zeit jemals zu Stande kommt. Wäre alſo die Raum- und Zeitgröße bloß discret, ſo wäre jene nicht Raum und dieſe nicht Zeit und keine von beiden Größe. Wie es ſich mit dem Punkte in Rückſicht des Raums und der Zeit verhält, ſo verhält es ſich mit dem Eins überhaupt in Rückſicht der Größe.

Zuſatz. Der bloße Begriff der Discretion erklärt die Größe ſo wenig, daß er dieſelbe vielmehr aufhebt. Die bloß discrete Größe iſt Widerſpruch in ſich: ſie iſt Größe zuſammengeſetzt aus lauter Nicht-Größen. Will man die Größe als undenkbar erſcheinen laſſen, ſo erkläre man ſie bloß aus der Discretion. Aus einer ſolchen Erklärung widerlegt ſich die Größe von ſelbſt. Zeno's Beweiſe gegen die Möglichkeit der Größe gründen ſich zum Theil auf dieſe Erklärungsart. Er wollte zeigen, daß die Größe ein unmöglicher Begriff ſei. Er zeigte, daß ſie nur aus discreten Theilen begriffen werden könne. Hieraus ergab ſich der Widerſpruch. Lauter einzelne Körner bilden in der Trennung nie einen Haufen. Dieſer Beweis geht eigentlich nicht gegen die Größe, ſondern gegen die Menge, da jedes einzelne Korn ſelbſt ſchon Größe iſt. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, wenn die Linie AB unmöglich iſt. Dieſe Linie iſt unmöglich, wenn ſie aus unendlich viel Theilen beſteht. Sie beſteht nur dann aus unendlich viel Theilen, wenn jeder Theil als untheilbar genommen wird, d. h. wenn man die Linie als zuſammengeſetzt denkt aus lauter getrennten Punkten. Dies aber heißt in dem gegebenen Fall die Größe erklären, als ob ſie bloß discret wäre.

§. 90.

2. Die Continuität.

Widerſpruch im Begriffe des Eins.

Wir müſſen die vielen Eins als discret d. h. als geſondert oder getrennt denken. Wodurch ſind ſie getrennt? Wie außer dem Etwas nur Anderes gedacht werden konnte (vgl. §. 82. Nr. 2), ſo iſt außer dem Eins nichts weiter zu denken als Eins und Eins u. ſ. f. Außer dem Eins ſind nur Eins. Alſo ſind die vielen Eins nicht getrennt durch etwas von ihnen Verſchiedenes, durch kein Vacuum, das ſich zwiſchen ſie einſchiebt. Das Eins iſt vom Eins getrennt nur durch Eins, durch nichts Anderes.

1. Alſo muß die Trennung der vielen Eins ſo gedacht werden, daß zwiſchen ihnen keinerlei Unterbrechung ſtattfindet. Wir ſind demnach genöthigt, den Unterſchied des Eins vom Eins als aufgehoben, die vielen Eins als nicht getrennt (weil durch nichts getrennt) zu denken. Ihre aggregative Reihe oder Zuſammenſetzung will demnach als ununterbrochener Zuſammenhang gedacht ſein. Dieſen ununterbrochenen Zuſammenhang bezeichnen wir als Continuität oder Stetigkeit. Jene aggregative Reihe iſt kein Interruptum, ſondern ein Continuum.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Eins. Der Begriff des Eins fordert die Discretion d. h. die Trennung der vielen Eins. Der Begriff des Eins fordert, daß zwiſchen Eins und Eins nichts iſt als Eins, das heißt, um nicht in den endloſen Progreß zu verfallen, daß die vielen Eins jede Art der Trennung ausſchließen, alſo einen ununterbrochenen Zuſammenhang, eine vollkommene Einheit bilden. So fordert der Begriff des Eins die Trennung der vielen Eins und zugleich das Gegentheil der Trennung, er fordert die Discretion und zugleich die Aufhebung der Discretion.

ebenso wenig die Zeit als bestehend aus lauter Zeitpunkten. Dies hieße, den Raum zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Raum ist, und ebenso die Zeit zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Zeit ist. Jedermann sieht, daß auf diese Weise weder Raum noch Zeit jemals zu Stande kommt. Wäre also die Raum- und Zeitgröße bloß discret, so wäre jene nicht Raum und diese nicht Zeit und keine von beiden Größe. Wie es sich mit dem Punkte in Rücksicht des Raums und der Zeit verhält, so verhält es sich mit dem Eins überhaupt in Rücksicht der Größe.

Zusatz. Der bloße Begriff der Discretion erklärt die Größe so wenig, daß er dieselbe vielmehr aufhebt. Die bloß discrete Größe ist Widerspruch in sich: sie ist Größe zusammengesetzt aus lauter Nicht-Größen. Will man die Größe als undenkbar erscheinen lassen, so erkläre man sie bloß aus der Discretion. Aus einer solchen Erklärung widerlegt sich die Größe von selbst. Zeno's Beweise gegen die Möglichkeit der Größe gründen sich zum Theil auf diese Erklärungsart. Er wollte zeigen, daß die Größe ein unmöglicher Begriff sei. Er zeigte, daß sie nur aus discreten Theilen begriffen werden könne. Hieraus ergab sich der Widerspruch. Lauter einzelne Körner bilden in der Trennung nie einen Haufen. Dieser Beweis geht eigentlich nicht gegen die Größe, sondern gegen die Menge, da jedes einzelne Korn selbst schon Größe ist. Die Bewegung von A nach B ist unmöglich, wenn die Linie AB unmöglich ist. Diese Linie ist unmöglich, wenn sie aus unendlich viel Theilen besteht. Sie besteht nur dann aus unendlich viel Theilen, wenn jeder Theil als untheilbar genommen wird, d. h. wenn man die Linie als zusammengesetzt denkt aus lauter getrennten Punkten. Dies aber heißt in dem gegebenen Fall die Größe erklären, als ob sie bloß discret wäre.

§. 90.

2. Die Continuität.

Widerſpruch im Begriffe des Eins.

Wir müſſen die vielen Eins als discret d. h. als geſondert oder getrennt denken. Wodurch ſind ſie getrennt? Wie außer dem Etwas nur Anderes gedacht werden konnte (vgl. §. 82. Nr. 2), ſo iſt außer dem Eins nichts weiter zu denken als Eins und Eins u. ſ. f. Außer dem Eins ſind nur Eins. Alſo ſind die vielen Eins nicht getrennt durch etwas von ihnen Verſchiedenes, durch kein Vacuum, das ſich zwiſchen ſie einſchiebt. Das Eins iſt vom Eins getrennt nur durch Eins, durch nichts Anderes.

1. Alſo muß die Trennung der vielen Eins ſo gedacht werden, daß zwiſchen ihnen keinerlei Unterbrechung ſtattfindet. Wir ſind demnach genöthigt, den Unterſchied des Eins vom Eins als aufgehoben, die vielen Eins als nicht getrennt (weil durch nichts getrennt) zu denken. Ihre aggregative Reihe oder Zuſammenſetzung will demnach als ununterbrochener Zuſammenhang gedacht ſein. Dieſen ununterbrochenen Zuſammenhang bezeichnen wir als Continuität oder Stetigkeit. Jene aggregative Reihe iſt kein Interruptum, ſondern ein Continuum.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Eins. Der Begriff des Eins fordert die Discretion d. h. die Trennung der vielen Eins. Der Begriff des Eins fordert, daß zwiſchen Eins und Eins nichts iſt als Eins, das heißt, um nicht in den endloſen Progreß zu verfallen, daß die vielen Eins jede Art der Trennung ausſchließen, alſo einen ununterbrochenen Zuſammenhang, eine vollkommene Einheit bilden. So fordert der Begriff des Eins die Trennung der vielen Eins und zugleich das Gegentheil der Trennung, er fordert die Discretion und zugleich die Aufhebung der Discretion.

3. Die Discretion erklärt, daß die vielen Eins getrennt sind, daß jedes für sich ist, d. h. daß sie nicht eins sind. Die Aufhebung der Discretion erklärt, daß die vielen Eins nicht getrennt sind, d. h. daß sie eins sind. Also gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit sowohl verneint als bejaht werden muß, daß sie sowohl ist als nicht ist. Sein und Nichtsein in Einem heißt Werden. Also gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit nur als Werden d. h. als Proceß gedacht werden kann. Das Eins als solches hebt sich auf. Das Eins für sich genommen ist einfach, unterschiedslos, Nichtgröße. Mit dem Eins hebt sich zugleich die Trennung der vielen Eins auf, erzeugt sich also deren Einheit d. h. die Größe. Indem das Eins vergeht, entsteht die Größe. Der Widerspruch also in dem Begriffe des Eins löst sich auf in dem Begriff der Größe. Jetzt erst gewinnen wir die logische Einsicht in diesen Begriff Die Größe kann nicht ohne Continuität, die Continuität kann nur als Proceß gedacht werden.

§. 91.

3. Discretion und Continuität.

Zusammensetzung und endlose Theilbarkeit.

Der Begriff der Größe kann nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung gedacht werden. Und zwar ist das Eins das Element, aus welchem sie entstanden gedacht werden muß. Das Eins für sich genommen ist nicht Größe, aber es ist das Princip der Größe. Da nun die Entstehung (Werden) nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann, so liegt darin die Erklärung, daß und warum die Größe ein reiner Begriff ist, der allen Größenanschauungen (Raum und Zeit) zu Grunde liegt, darum aus denselben (als seinem Erkenntnißgrunde) einleuchtet.

1. Wenn man die Größe bloß durch Zusammensetzung erklärt, so erklärt man sie durch einen handgreiflichen Widerspruch. Sie ist zusammengesetzt aus einfachen Theilen. So erklärt sich die Größe nach dem Begriffe der Discretion. Offenbar ist jeder Theil der Größe auch Größe. Ist nun die Größe zusammengesetzt, so ist jeder Größentheil, weil er Größe ist, ebenfalls zusammengesetzt, so ist selbstverständlich kein Größentheil einfach, und eine Zusammensetzung aus einfachen Theilen ein Widerspruch in sich. Allerdings darf jede Größe vorgestellt werden als zusammengesetzt. Aber woraus sie zusammengesetzt ist, ist selbst Größe. Um also die Größe durch Zusammensetzung zu erklären, muß man offenbar die Größe voraussetzen. Entweder also ist die Erklärung der Größe durch Zusammensetzung ein Widerspruch in sich d. h. unmöglich, oder so weit sie eingeräumt werden darf, ist sie was man eine petitio principii nennt d. h. die Voraussetzung dessen, was erklärt werden soll. In beiden Fällen also ist diese Erklärung so gut als keine.

2. Dieser Widerspruch wird nicht beseitigt durch die gewöhnliche Erklärung der Continuität. Diese gewöhnliche Erklärung nämlich sagt, die continuirliche Größe bestehe nicht aus einfachen Theilen, wie die discrete, sondern aus Theilen, deren jeder selbst wieder zusammengesetzt oder theilbar sei, deren keiner also der kleinste, keiner der letzte ist. Daher sei die continuirliche Größe unendlich theilbar oder zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen.

Diese Erklärung löst den Widerspruch in dem Begriffe der Discretion so wenig, daß sie denselben nur vermehrt. Wenn die Größe überhaupt nicht begriffen werden kann durch Zusammensetzung, so kann sie auch nicht begriffen werden durch endlose Zusammensetzung. Und die gewöhnliche Erklärung der Continuität thut nichts anderes, als daß sie die Zusammensetzung der

Größe ins Endloſe vervielfältigt. So lange die Größe durch Zuſammenſetzung begriffen werden ſoll, wird die Größe nicht begriffen, ſondern vorausgeſetzt.

Auch ſieht man leicht, daß eine ſolche Erklärung der Continuität zur Discretion zurückkehrt.

Die Größe ſei zuſammengeſetzt aus unendlich viel Theilen. Jeder zuſammengeſetzte Theil, er ſei ſo groß oder klein er wolle, iſt irgend welche Größe. Darum iſt ein zuſammengeſetzter Theil in keiner Größe unendlich vielmal enthalten. Wenn alſo die Größe gedacht wird als zuſammengeſetzt aus unendlich viel Theilen, ſo kann von dieſen Theilen keiner zuſammengeſetzt, ſo muß von dieſen Theilen jeder einfach ſein d. i. unterſchiedsloſes Eins, das keine Größe iſt.

Vergleichen wir jetzt die Erklärung der Discretion mit dieſer ſo erklärten Continuität. Die erſte Erklärung ſagt: die Größe iſt zuſammengeſetzt aus einfachen Theilen. Die zweite Erklärung ſagt: die Größe iſt unendlich theilbar; theilbar ſein iſt ſo viel als zuſammengeſetzt ſein; alſo die Größe iſt zuſammengeſetzt aus unendlich viel Theilen, d. h. genau ausgedrückt: ſie iſt zuſammengeſetzt aus unendlich viel einfachen Theilen. Die Discretion (d. h. die Zuſammenſetzung aus einfachen Theilen) iſt geblieben. Hinzugefügt iſt nur, daß dieſer Theile unendlich viel ſind. Mit andern Worten: die Discretion iſt nicht aufgehoben, ſondern ins Endloſe fortgeſetzt. In beiden Erklärungen bleibt 1) derſelbe Widerſpruch einfacher Theile, welche Größen ſein ſollen, 2) derſelbe Cirkel, der die Größe erklärt durch Zuſammenſetzung von Größen. Das Einfache iſt nicht Größe, darum auch nicht Theil, alſo ſelbſtverſtändlich auch kein Theil einer Zuſammenſetzung. Und wie ſoll durch eine Zuſammenſetzung von Nichtgrößen Größe entſtehen?

3. Es iſt alſo vollkommen einleuchtend, daß die Größe

nicht begriffen werden könne durch die Zusammensetzung der discreten Elemente, sondern nur durch deren Aufhebung. Die Aufhebung der Discretion ist die Continuität. Die Discretion aufheben heißt die Sonderung oder Unterbrechung aufheben, das heißt den Zusammenhang setzen, den ununterbrochenen, stetigen: die Einheit, in welcher die discreten Elemente nicht als Theile enthalten sind, sondern als *Momente*.

Die Discretion ist die Sonderung des Eins vom Eins. Zwischen Eins und Eins ist nichts Drittes, sondern nur Eins. Es giebt kein letztes Eins, d. h. es giebt in der Discretion keine Grenze. Es giebt von einem Eins zum andern kein Zwischengebiet, also auch keine bestimmte Menge von Eins, welche die Discretion nach der Größe des Zwischengebietes zu durchlaufen hätte: es giebt von einem Eins zum andern unendlich viel Eins. Die Discretion ist also in jeder Rücksicht endlos.

Die Aufhebung der Discretion ist daher die Aufhebung einer *endlosen* Discretion. Da nun die Aufhebung der Discretion als Continuität begriffen wird, so ist in jedem Continuum d. h. in jeder Größe eine endlose Discretion möglich. Und da jeder Theil der Größe wieder Größe ist, so ist diese endlose Discretion in jedem Theil der Größe möglich. Daraus erklärt sich die sogenannte unendliche Theilbarkeit der Größe. Wäre die Größe durch Zusammensetzung entstanden, so müßte sie durch Theilung aufgelöst werden können in das Element oder die Elemente, woraus sie entstanden ist, so müßte es eine endliche oder begrenzte Theilung geben. Die Größe ist nicht durch Zusammensetzung entstanden. Denn die Zusammensetzung ist abhängig von Theilen, welche selbst Größen sind. Darum kann die Größe auch nicht durch Theilung in ihre Entstehung aufgelöst werden. Darum giebt es keine endliche Theilung. Darum ist die endlose Theilbarkeit nothwendig zur Natur der Größe gehö-

rig. Daß die Größe als ſolche ins Endloſe getheilt werden kann, iſt eine Folge ihrer Entſtehung; dieſe Folge iſt für uns der Erkenntnißgrund, daß die Entſtehung der Größe die Zuſammenſetzung nicht iſt.

4. Die Größe will begriffen werden als Continuität, die ſelbſt nur begriffen werden kann als Aufhebung der Discretion. Ohne Continuität keine Größe, ohne Aufhebung der Discretion keine Continuität, und ohne Discretion keine Aufhebung der Discretion. Alſo leuchtet ein, daß zum Begriff der Größe beides gehört: Discretion und Continuität. Wäre die Größe bloß discret, ſo wäre ſie ohne Zuſammenhang und Einheit, alſo nicht Größe. Wäre die Größe gar nicht discret, ſo wäre in ihr nicht Vieles zu unterſcheiden, ſo wäre ſie keine Einheit, die vieles Discernible in ſich enthält, ſo wäre ſie ebenſo wenig Größe. Sie iſt darum nothwendig beides zugleich. (Das ποσόν iſt, wie Ariſtoteles richtig erklärt, ſowohl διωρισμένον als συνεχές.)

Zuſatz. In der Mathematik unterſcheidet man Discretion und Continuität nicht als Momente der Größe, ſondern als deren Arten, als ob die einen bloß discrete Größen, die andern bloß continuirliche wären. (Käſtner.) Die arithmetiſchen Größen ſeien discrete, die geometriſchen dagegen continuirliche Größen. Die Zeitgrößen ſind ebenfalls continuirlich, ſo gut als die Raumgrößen. Es iſt deshalb nicht richtig, daß nur die Geometrie mit continuirlichen Größen zu thun habe. Es iſt nicht richtig, daß in den geometriſchen Größen alle Discretion fehle, oder daß die Geometrie ſich mit Größen beſchäftige, die nur continuirlich ſind. Die Linie iſt ein Continuum. Die Linie ab iſt in ihrer beſtimmten Begrenzung eine beſondere Raumgröße, ſie iſt in dieſer Beſonderung discret. So verhält es ſich mit jeder beſondern Raumgröße. Offenbar iſt die Zahl discret, denn ſie iſt ein Product des Zählens, und in der Natur des Zählens liegt die Unterbrechung und das Abſetzen. Aber das Zählen iſt nicht Größenerzeugung, ſondern Größenzuſammen-

setzung und Messung. Es ist nicht möglich, ein Continuum in allen seinen Theilen zu zählen. Es ist nur möglich, Discretes zu zählen, darum ist die Zahl nothwendig discret. Aber sie ist nicht bloß discret. Wäre sie bloß discret, so müßte die Zahlgröße sich auflösen lassen in untheilbare Elemente, so könnte keine Zahl unendlich theilbar sein, so wäre die Bruchtheilung unmöglich. Das Zählen erklärt die discrete Beschaffenheit der Zahl. Die Bruchtheilung bezeugt die continuirliche Beschaffenheit der Zahlgröße ($1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} + {}^1/_{32} \ldots\ldots = 0{,}99999\ldots\ldots$).

§. 92.
Das Quantum.

Der Begriff der Größe will gedacht sein als discret und continuirlich zugleich. Der Begriff der vielen discreten Eins muß als aufgehoben gedacht werden. Die Aufhebung der Sonderung ist Zusammenhang. Die Aufhebung der Trennung ist Einheit. Indem das Eins (damit zugleich die Trennung der vielen Eins) vergeht, entsteht die Einheit, worin die vielen Eins aufgehoben sind als Momente. Diese Einheit, welche dem Begriff der Größe gleichkommt, ließ sich nicht als Zusammensetzung, sondern nur als *Werden* denken. Aber das Werden läßt sich nur begreifen als Gewordensein. (Vgl. §. 81.) Also muß auch die Größe begriffen werden als die gewordene oder bestimmte Einheit der vielen Eins d. h. als bestimmte Größe oder *Quantum*.

1. Das Quantum ist als *Größe* continuirlich, als *bestimmte* Größe discret. Es ist ein discretes d. h. begrenztes oder unterschiedenes Continuum. Die Bestimmtheit kann nur gedacht werden durch den Unterschied von Anderem. So mußte das Etwas von Anderem unterschieden werden. So unterschei-

det ſich das Quantum (die beſtimmte Größe) von anderen Quanta. Aber in der Größe läßt ſich nichts weiter unterſcheiden als Eins. Alſo kann auch ein Quantum von anderen nur unterſchieden werden durch mehr oder weniger Eins. Um alſo Quanta unterſcheiden d. h. den Begriff des Quantums denken zu können, muß jetzt das Eins gedacht werden als Theil des Quantums d. h. ſelbſt als Größe, als Größeneinheit oder Größenmaß, nicht mehr als das Eins, ſondern als die Eins. Das Eins iſt Größenelement als Princip (Größenurſprung), darum ſelbſt nicht Größe. Die Eins (Einheit) iſt Größenelement als Theil, darum ſelbſt Größe.

2. Das Quantum iſt beſtimmt durch ſeinen Unterſchied von anderen Quanta. Es iſt von anderen Quanta unterſchieden durch die mehr oder weniger Eins (Einheiten), die es enthält, d. h. durch die Größe ſeiner Zuſammenſetzung. Woraus es zuſammengeſetzt iſt, ſind die Einheiten, in Rückſicht auf welche alle Quanta gleich ſind. Das Quantum als eine beſtimmte Zuſammenſetzung ſolcher Einheiten bildet eine *Vielheit* oder *Anzahl*, in Rückſicht auf welche die Quanta verſchieden ſind. Mithin begreift ſich das Quantum als eine Anzahl (Vielheit) von Eins. Anzahl und Einheit ſind die beiden Momente, die den Begriff des Quantums ausmachen.

3. Jedes Quantum enthält die Einheit in einer beſtimmten Anzahl, d. h. es enthält *ſo viel* Eins. Hier entſteht die Frage *wie viel*? Dieſe Frage iſt das Problem des Quantums. Die Antwort auf dieſe Frage iſt die Löſung dieſes Problems. Die Anzahl der Eins (Einheiten) ſoll beſtimmt werden. Dies geſchieht durch die *Zahl*. Durch die Zahl wird das Quantum begriffen. Es kann nur numeriſch begriffen werden.

§. 93.

Die Zahl.

Die Zahl und die Zeit.

Das Quantum wird begriffen durch die Anzahl der in ihm enthaltenen Einheiten. Es kann durch nichts Anderes begriffen werden, denn es enthält nichts Anderes. Es wird begriffen, indem es durch die Einheit gemessen wird, die selbst ihr eigenes Maß ist. Die Anzahl dieser Einheiten bestimmen heißt zählen. Durch das Zählen entsteht die Zahl. Die Zahl ist gezählte d. h. begriffene Größe.

1. Das Zählen selbst ist das successive Hinzufügen von Eins zu Eins und die fortschreitende Zusammenfassung derselben. Diese Erklärung des Zählens enthält den Begriff der Succession d. h. des Zeitverlaufs oder der Zeitgröße. Also scheint die Zahl die Zeit vorauszusetzen, und in dieser Rücksicht hat man die Zahl als Zeitgröße erklärt im Unterschiede von der Figur, welche Raumgröße ist. Diese Erklärung hat das Ansehen Kants für sich, der die Zahl deshalb (nicht als den Begriff, sondern) als das Schema der Quantität gelten ließ. Aristoteles erklärte die Zeit als die Zahl der Bewegung. So stehen sich zwei Theorien gegenüber, deren eine die Zahl durch die Zeit, deren andere die Zeit durch die Zahl erklärt. Wie verhalten sich Zahl und Zeit?

2. Es ist richtig, daß unser Zählen in der Zeit stattfindet. Dasselbe gilt von jeder anderen bewußten Denkthätigkeit und ist also für das Zählen nicht charakteristisch. Es ist nicht richtig, daß die gezählte Größe bloß Zeitgröße ist, denn die Raumgröße kann ebenfalls gezählt werden. Was gezählt d. h. durch Zählen begriffen wird, ist keine besondere Größenart, sondern Größe überhaupt, daher auch die Arithmetik im Vergleich mit der Geome-

trie die allgemeine Größenlehre. Die Zeit iſt zählbar, nicht ſofern ſie Zeit, ſondern ſofern ſie Größe, zuſammengeſetzte Größe d. h. Quantum iſt. In Wahrheit iſt die Zeit der Moment, der im Entſtehen vergeht. Dieſer Moment iſt kein Zeittheil, alſo keine Größe, kein Quantum, alſo nicht zählbar. Darum kann die Zahl nicht durch die Zeit begriffen werden. Vielmehr kann die Zeit als (eine aus Zeittheilen) zuſammengeſetzte Größe d. h. als größere oder kleinere Zeit nur begriffen werden vermöge der Zahl. So verhält es ſich mit der Zeit in Rückſicht der Zahl ähnlich als in Rückſicht des Werdens (§. 79. Nr. 4). Die Zeiteinheit (der Moment ohne Dauer) fordert den Begriff des Werdens. Die Zeit als Größe fordert den Begriff der Zahl.

3. Das ſucceſſive Hinzufügen des Eins zum Eins und die Succeſſion als Zeitfolge ſind beide ſehr verſchieden. Die beiden ſucceſſiven Reihen decken ſich keineswegs. Die Zeitfolge iſt ein Continuum. Die Folge der gezählten Eins iſt discret. Zwiſchen je zwei Eins, die gezählt werden, vergeht eine Zeitgröße, die nicht gezählt wird, auch nicht gezählt werden kann. Verglichen mit der Zeit geſchieht das Zählen ſprungweiſe, während die Zeit nie einen Sprung macht. So iſt zwiſchen dem Zählen und der Zeitfolge der größte Unterſchied. Das Zählen iſt, was die Zeit gar nicht iſt. Das Zählen iſt ein Hinzufügen des Eins zum Eins und ein Zuſammenfaſſen beider. Die Zeit iſt keins von beiden. Weder fügt ſie einen Zeittheil zum andern noch faßt ſie beide zuſammen. In der Zeit iſt das Hinzufügen des Eins zum Eins ebenſo unmöglich, wie das Zuſammenfaſſen, denn in der Zeit ſind nie zwei Zeittheile zugleich. Das Eins, welches ich dem Eins hinzufügen will, iſt in der Zeit allemal entweder noch nicht oder nicht mehr. Wären die zu zählenden Eins bloß Zeitgrößen, ſo würden ſie, wie die Zeit, ununterbrochen vergehen, und es wäre alſo unmöglich, ſie zu zählen. Man kann

aus der Zeit so wenig die Zahl erzeugen, als man aus Wasser einen Strick drehen oder den Sieb der Danaiden füllen kann. Wenn die Theile der Zeit zusammengesetzt werden, so thut dies nicht die Zeit, sondern die Zahl. Wäre die Zahl bloß den Bedingungen der Zeit unterworfen, so wäre sie unmöglich. Vielmehr ist die Zeit als Continuum Größe, und als Größe unterliegt sie den Bedingungen der Zahl. Die Zahl kann nicht durch die Zeit, sondern die Zeitgröße nur durch die Zahl begriffen werden.

§. 94.

Zählen und Rechnen.

Das Zählen verknüpft Eins und Eins in fortschreitender Folge. Also bildet das Zählen eine Reihe zusammengesetzter Einheiten, in welcher jedes folgende Glied sich von dem nächstvorhergehenden um Eins unterscheidet d. h. um eine Größeneinheit, die es mehr enthält. So entsteht durch Zählen die natürliche Zahlenreihe: 1, 2, 3, 4, 5 u. s. f.

1. Das Zählen verknüpft fortschreitend die gleichen Einheiten, deren jede Eins ist. Dadurch erzeugt es die verschiedenen Zahlen. Jede Zahl ist zusammengesetzt aus lauter Eins. Also enthält die Zahl ein weiteres Problem. Mußten die Eins gezählt werden, so müssen jetzt auch die Zahlen gezählt werden. Konnten die Eins nur begriffen werden, indem man sie zählte, so gilt dasselbe auch von den Zahlen. Das erste Problem ist das einfachste: Eins und Eins. Das zweite, welches unmittelbar daraus folgt, ist zusammengesetzt: Zahl und Zahl. Die Lösung des ersten Problems geschieht durch Zählen (numeriren). Die Lösung des zweiten durch Rechnen (calculiren). Das Numeriren ist zählen der Eins. Das Rechnen ist zählen der Zahlen.

2. Rechnen iſt Zählen. Zählen iſt Verknüpfen von Eins und Eins. Dieſe Verknüpfung geſchieht durch einen Act des reinen Denkens. Denn Eins iſt als reine Größeneinheit keine Anſchauung, ſondern Gedanke. Alſo iſt Rechnen und Zählen *denken*. Aber es wird im Rechnen nichts anderes gedacht und begriffen, als Eins und Eins. Das iſt die einfache Formel, die allen arithmetiſchen Complexionen zu Grunde liegt. Eins und Eins ſind zwei Beſtimmungen, die ſich zu einander völlig äußerlich und gleichgültig verhalten. Sie können nicht gleichgültiger ſein. Von einer innern Beziehung iſt nicht die Rede. Sie können deshalb nur äußerlich verknüpft werden. Das Begreifen iſt in dieſem Fall ein bloßes Aggregiren. Rechnen iſt denken, aber ein bloß aggregatives, *mechaniſches* Denken. Das Denken iſt bei weitem nicht bloß rechnen. So richtig es iſt, das Rechnen aus dem Denken zu erklären, ſo falſch wäre es, das Denken durch Rechnen erklären zu wollen (Hobbes); ſo falſch wäre es, z. B. Religionsbegriffe mit dem Begriffe der Zahl zu vergleichen, ſei es in der Abſicht, ſie zu beweiſen oder zu widerlegen. Gewiß wird im Rechnen auch das Denken geübt. Dieſes mechaniſche Denken kann, wie jede mechaniſche Operation, bis zur virtuoſen Vollkommenheit ausgebildet werden (die ſog. Rechnengenies). Doch iſt in Rückſicht auf die Geiſtesentwicklung und die Bildung des Urtheils der Werth des Rechnens gering. Man muß ſich hüten, den Werth namentlich des ſog. Kopfrechnens pädagogiſch zu überſchätzen. Mechaniſche Köpfe ſind häufig die beſten Rechner.

3. Zählen iſt zugleich *discerniren*. Was wir discerniren, ſondern wir genau von einander. Eine ſo genaue Sonderung, eine ſo pünktliche Unterſcheidung iſt das erſte Mittel, ein verworrenes Material zu ſichten, einen complicirten Gegenſtand überſichtlich zu machen, Klarheit und Ordnung in das Chaos

der Vorstellungen zu bringen. Die erste Form, alle auf ein gegebenes Problem bezüglichen Punkte vorzustellen und zu ordnen, ist die Enumeration, die Descartes deshalb in dem methodischen Denken nicht vermissen wollte. Das Zählen ist ein ordnendes Denken. Die Zahl ist ein ordnungsstiftendes Princip.

Zusatz. Die erste Erklärung der Weltordnung ist durch den Begriff der Zahl versucht worden. Pythagoras wollte durch diesen Begriff das Problem der Weltordnung auflösen. Er hat zuerst die Zahl geltend gemacht in der metaphysischen Bedeutung eines ordnenden Weltprincips (§. 12).

§. 95.

Das Rechnen.

Summiren (Addiren, Multipliciren, Potenziren) und Differenziren (Subtrahiren, Dividiren, Radiciren).

Logarithmiren.

Gegeben sind Eins und Eins und Eins u. s. f. als Größeneinheiten. Diese Eins werden begriffen, indem sie gezählt werden. Das Zählen erzeugt aus dem Eins die Zahlen in ihrer natürlichen Reihenfolge. (Vgl. vor. §.)

1. Gegeben sind die verschiedenen Zahlen. Die Aufgabe ist, sie zu begreifen d. h. zu zählen. Diese Aufgabe wird gelöst im Rechnen. Alles Rechnen ist zählen der Zahlen, nichts Anderes. Es giebt darum nicht verschiedene Arten des Rechnens (keine sog. Species), sondern nur verschiedene Fälle derselben Aufgabe. Wie viel solcher Fälle? Es handelt sich darum, die einzig möglichen Fälle logisch zu bestimmen.

2. Gegeben sind die Zahlen als zu zählende Größen. Hier können nur zwei Fälle stattfinden; entweder die gegebenen Zahlen sind verschieden oder gleich; entweder sind verschiedene oder dieselben Zahlen gegeben. Der zweite Fall hat eine dop-

pelte Möglichkeit. Dieſelbe Zahl iſt gegeben entweder in beliebiger Anzahl oder genau ſo oft, als ſie ſelbſt Eins zählt.

3. Die Aufgabe, die allein durch Rechnen gelöſt werden kann, iſt demnach in folgenden drei Fällen erſchöpft:

A. Zähle verſchiedene Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden ſind.

B. Zähle dieſelben Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden ſind.

C. Zähle dieſelben Zahlen, die in derſelben Anzahl d. h. ſo oft vorhanden ſind, als in der gegebenen Zahl ſelbſt die Eins.

Im erſten Fall ſind gegeben a, b, c, d u. ſ. f. Im zweiten Fall iſt gegeben nur die Zahl a oder nur b oder nur c u. ſ. f. in der Anzahl n. Im dritten Fall iſt gegeben die Zahl a ſo oft als ſie ſelbſt Eins zählt d. h. a mal, oder b in der Anzahl b, oder c in der Anzahl c u. ſ. f.

4. Die Aufgabe im erſten Fall wird gelöſt, indem die verſchiedenen Zahlen (a, b, c, d) gezählt d. h. fortſchreitend zuſammengefaßt werden. Zu a wird b gezählt, zu a + b wird c gezählt u. ſ. f. Die Löſung iſt a + b + c + d. Dieſe Löſung heißt Summe, und das Rechnen als zählen verſchiedener Zahlen heißt ſummiren oder addiren.

Die Aufgabe im zweiten Fall wird gelöſt, indem dieſelbe Zahl z. B. a in beliebiger Anzahl d. h. n mal zu ſich ſelbſt gezählt wird. Die Löſung iſt $a + a + a \ldots\ldots + \overset{n}{a}$. Das iſt eine Summe aus n gleichen Poſten. Eine ſolche Summe nennt man Product. Die gegebene Zahl a iſt der eine Factor (Multiplicandus), die gegebene Anzahl n iſt der andere (Multiplicator): $a + a + a + a \ldots\ldots + \overset{n}{a} = na$. Es ſei z. B. 3 in der Anzahl 4 gegeben, ſo iſt die Löſung der Aufgabe $3 + 3 + 3 + 3 = 3 \times 4 = 12$. Das Rechnen als zählen gleicher Zahlen,

die in beliebiger Anzahl gegeben sind, heißt multipliciren. Das Multipliciren ist nichts anderes als addiren, es ist mit Hülfe des Einmaleins beschleunigtes Addiren.

Die Aufgabe im dritten Fall wird gelöst, indem dieselbe Zahl a so oft zu sich selbst gezählt wird, als sie selbst Eins zählt. Also $a + a + a \ldots + \overset{a}{a} = aa = a^2$. Gegeben sei z. B. die Zahl 3, und zwar so oft, als sie selbst Eins zählt, also 3 mal, so ist die Lösung $3 + 3 + 3 = 3 \times 3 = 3^2$; $3^2 + 3^2 + + 3^2 = 3 \times 3^2 = 3^3$ u. s. f. Die Lösung ist eine Summe aus lauter gleichen Posten d. h. ein Product, und zwar eine Summe aus so viel gleichen Posten, als jeder derselben Eins zählt, d. h. ein Product aus gleichen Factoren. Ein solches Product nennt man Potenz und das Rechnen, sofern es Potenzen bildet, potenziren. Je nachdem die Anzahl der gleichen Factoren kleiner oder größer ist, ergiebt sich der Unterschied der niederen und höheren Potenzen. Ein Product aus zwei gleichen Factoren heißt in Rücksicht auf den Factor dessen Quadrat, ein Product aus drei gleichen Factoren Kubus u. s. f. Die Anzahl der gleichen Factoren heißt in Rücksicht auf die Potenz deren Grad oder Exponent, der Factor selbst deren Basis.

5. Alles Zusammenzählen der Zahlen ist entweder addiren oder multipliciren oder potenziren; es ist in seiner Grundform summiren. Zusammengezählte Zahlen sind entweder Summen oder Producte oder Potenzen; die Grundform ist Summe. Besteht die Summe aus lauter gleichen Summanden, so heißt sie Product. Besteht das Product aus lauter gleichen Factoren, so heißt es Potenz.

6. Die Eins verhalten sich äußerlich zu einander. Ebenso die Zahlen. Sie lassen sich daher ebensosehr verbinden als trennen, ebensowohl componiren als decomponiren. Das Verbinden war zusammenzählen, das Trennen ist abzählen. Das Rech-

nen als zählen der Zahlen iſt ſowohl zuſammenzählen als abzählen. Das Abzählen iſt die umgekehrte Operation des Zuſammenzählens und hat daher dieſelben Fälle als dieſes.

A. Von einer Zahl m ſoll die Eins nmal abgezählt werden. Die Aufgabe heißt $m - n$. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt die Differenz beider Zahlen. Die Operation, welche dieſe Löſung vollzieht, heißt ſubtrahiren (umgekehrtes Addiren).

B. Von einer Zahl m ſoll die Zahl n abgezählt werden, ſo oft als möglich. So oft n von m abgezählt werden kann, ſo oft iſt n in m enthalten. Die Anzahl, welche bezeichnet, wie oft n in m enthalten iſt, heißt Quotient. Die Operation, welche durch fortgeſetztes Subtrahiren d. h. durch Theilen dieſe Anzahl (den Quotienten) findet, heißt dividiren (umgekehrtes Multipliciren).

C. Es ſoll die Zahl n gefunden werden, die von einer anderen Zahl m genau ſo oft abgezählt werden kann, als ſie ſelbſt Eins zählt, alſo n mal, und zwar ſoll durch dieſe Abzählung m vollſtändig ausgemeſſen werden. Die Aufgabe heißt $m - n - n - n \ldots . - \overset{n}{n} = 0$. Das iſt die Zahl, welche in m genau ſo oft enthalten iſt, als ſie ſelbſt Eins zählt $\left(\frac{m}{n} = n, \text{ alſo } m = n.n\right)$. Das iſt die Zahl, in Rückſicht auf welche m Potenz (Quadrat) iſt. Das iſt die Zahl, die in Rückſicht auf m deſſen Wurzel (Quadratwurzel) bildet. $(n = \overset{2}{\sqrt{m}})$ Die Operation, welche dieſe Aufgabe löſt, heißt wurzelziehen oder radiciren (umgekehrtes Potenziren).

Alles Abzählen iſt alſo entweder ſubtrahiren oder dividiren oder radiciren. Die Grundform iſt differenziren. Alles Rechnen iſt in der Grundform ſummiren und differenziren.

7. In dem Begriff der Potenzbildung ſind drei Aufgaben enthalten, denn dieſer Begriff fordert drei Bedingungen: Baſis, Exponent, Potenz. Die Potenz wurde erklärt durch ein Product aus gleichen Factoren. Die Bildung der Potenz begreift alſo drei Fragen in ſich: 1) welches iſt der Factor, deſſen Wiederholung die Reihe der gleichen Factoren bildet? 2) welches iſt die Anzahl dieſer gleichen Factoren? 3) welches iſt das Product, dem die Reihe dieſer Factoren gleichkömmt? Hier iſt die dreifache Aufgabe:

A. Gegeben iſt eine beſtimmte Anzahl gleicher Factoren: wie groß iſt deren Product? Die Potenz ſoll gefunden werden. Dies geſchieht durch potenziren.

B. Gegeben iſt das Product aus einer beſtimmten (d. h. ebenfalls gegebenen) Anzahl gleicher Factoren, welche letztere nicht gegeben ſind. Der Factor d. h. die Baſis ſoll gefunden werden. Dies geſchieht durch Wurzelziehung. $xxxx = m$, $x^4 = m$, $x = \sqrt[4]{m}$.

C. Gegeben iſt das Product aus einer nicht beſtimmten Anzahl gleicher Factoren, welche letztere gegeben ſind. Wie viel ſolcher Factoren müſſen gegeben ſein, um dem gegebenen Producte gleichzukommen? Dieſe Anzahl d. h. der Exponent iſt zu finden. Dies geſchieht durch Logarithmiren: $\underset{x}{m \cdot m \cdot m \ldots} = n$, $m^x = n$, $x = {}^m\log. n$.

Wenn Baſis und Exponent gegeben ſind, ſo iſt die Potenz zu finden; wenn Exponent und Potenz gegeben ſind, ſo iſt die Baſis (Wurzel) zu finden; wenn Baſis und Potenz gegeben ſind, ſo iſt der Exponent zu finden. Der gefundene Exponent iſt der Logarithmus der einen Zahl (Potenz) in Rückſicht auf die andere (Baſis).

Jede Zahl läßt ſich darſtellen als eine Potenz jeder anderen. Alſo laſſen ſich alle Zahlen darſtellen als Potenzen einer beſtimmten, z. B. der Zahl 10. Die wie vielte Potenz jede Zahl in Rückſicht auf dieſe beſtimmte Zahl iſt, ſagt der Logarithmus. Daher laſſen ſich die Zahlen als ein logarithmiſches Syſtem in Rückſicht auf eine beſtimmte Zahl darſtellen, die jede beliebige ſein kann. Dieſe beſtimmte Zahl bildet die Baſis des logarithmiſchen Syſtems. Der Exponent, welcher erklärt, in welche Potenz dieſe Baſis erhoben werden muß, um einer gewiſſen Zahl m gleichzukommen, heißt der Logarithmus von m in Rückſicht auf die Zahl, welche die Baſis ausmacht. So iſt 2 der Logarithmus von 100 in Rückſicht auf 10 (2 = log. 100).

Da nun, wie ſich aus der Potenzrechnung ergiebt, durch Logarithmiren die Potenzen in Producte, die Wurzeln in Quotienten, die Producte in Summen, die Quotienten in Differenzen ſich verwandeln laſſen, ſo werden auf dieſe Weiſe die Rechnungen auf ihre einfachſten logiſchen Grundformen zurückgeführt, und der Name Logarithmus iſt eine vortreffliche Bezeichnung der Sache.

Zuſatz. Jede Zahl kann mit jeder verglichen, jede von jeder abgezählt werden, alſo auch die größere von der kleineren. Hier ſind zwei Fälle möglich: die Subtraction und die Theilung. Von einer Zahl ſoll die Eins öfter abgezählt werden, als jene Zahl ſelbſt Eins enthält, d. h. von einer kleineren Zahl a wird eine größere 2a ſubtrahirt. So entſteht eine Differenz, die nur als negative Größe begriffen werden kann: der Begriff der negativen Größe (— a). In einer kleinen Zahl ſoll eine größere enthalten ſein, d. h. in einer Zahl, die weniger Eins zählt, ſoll eine Zahl enthalten ſein, die mehr Eins zählt. Der Fall tritt arithmetiſch ein bei jeder unvollſtändigen Diviſion. Offenbar kann die größere Zahl in der kleineren, oder um es in der einfachſten Form auszu-

ſprechen, viel Eins in Eins nur enthalten ſein als Theile der Eins. Drei kann in Eins nicht enthalten ſein als drei Eins, ſondern nur als der dritte Theil der Eins ($^1/_3$). So entſteht ein Quotient, der nur als Bruch begriffen werden kann: der Begriff der gebrochenen Zahl.

Jede mögliche Zahl iſt entweder poſitiv oder negativ oder ſie darf ſowohl poſitiv als negativ ſein, wie z. B. die Quadratwurzeln aus poſitiven Zahlen. Jede beſtimmte d. h. zählbare oder rationale Zahl iſt entweder ganz oder gebrochen (ein endlicher Bruch). Eine Zahl, die weder poſitiv noch negativ ſein kann, iſt daher unmöglich oder imaginär. Eine Zahl, die weder durch eine ganze Zahl noch durch einen endlichen Bruch ausgedrückt werden kann, iſt daher irrational. So ſind die Quadratwurzeln aus negativen Zahlen imaginär ($\sqrt{-1}$). So giebt es ganze Zahlen, deren Wurzeln weder ganze Zahlen noch endliche Brüche ſein können, (wie z. B. $\sqrt{2}$), alſo unendliche Brüche d. h. Irrationalzahlen oder incommenſurable Größen ſind d. h. ſolche Größen, die durch keine rationale Zahl gemeſſen werden können oder mit keiner anderen Größe ein gemeinſchaftliches Maß haben.

Aus dem Begriffe der Zahl laſſen ſich die arithmetiſchen Wahrheiten logiſch einleuchtend machen. So folgen aus dem Begriffe der Potenz die Sätze der Potenzlehre. Was heißt a^2? Die Potenz ſagt: denke eine Reihe gleicher Factoren; die zweite Potenz ſagt: ſetze die Anzahl dieſer Factoren gleich 2; a ſagt: ſetze jeden dieſer Factoren gleich a; alſo $a^2 = aa$. A^1 muß demnach als die Hälfte dieſer Reihe begriffen werden, d. h. $a^1 = a$. Oder a^1 muß begriffen werden als eine Reihe gleicher Factoren, deren Product a iſt, alſo $xx = a$; $a^{1/2}$ muß demnach begriffen werden als die Hälfte dieſer Reihe gleicher Factoren, deren Product a iſt, d. h. als $x = \sqrt[2]{a}$ ($a^1 = \sqrt[2]{a}\sqrt[2]{a}$, alſo $a^{1/2} = \sqrt[2]{a}$). $(A^2)^3$ heißt: ſetze eine Reihe gleicher Factoren, die Anzahl dieſer Reihe ſei 3, jeder dieſer Factoren ſei a^2; alſo $(a^2)^3 = a^2 \cdot a^2 \cdot a^2$.

Da $a^2 = aa$, ſo iſt $(a^2)^3 = aa \,.\, aa \,.\, aa = a^6$, alſo $(a^2)^3 = a^{2 \times 3}$ u. ſ. f.

§. 96.

Die Zahl als endloſer Progreß.

Jede beſtimmte Zahl iſt eine Anzahl von Eins oder von Theilen der Eins. Sie iſt alſo gleich einem Bruch, deſſen Zähler jene Anzahl, deſſen Nenner Eins oder ein Theil der Eins iſt. Wird eines dieſer beiden Momente aufgehoben, ſo iſt jede Möglichkeit einer beſtimmten Zahlgröße aufgehoben.

1. Von 1 bis 0 erſtreckt ſich die endloſe Reihe der Brüche. Da jeder Theil der Eins wieder getheilt werden kann, ſo iſt die Eins ſowohl im Zähler als im Nenner einer unendlichen Verkleinerung fähig. Setzen wir den Zähler als unendlich klein d. h. kleiner als jede beſtimmbare Größe, ſo wird die Zahl unendlich klein ($^0/_1 = 0 = {}^1/_\infty$). Setzen wir den Nenner als unendlich klein, ſo wird die Anzahl gedacht, welche zählt, wie oft ein unendlich kleiner Theil in Eins enthalten iſt; offenbar iſt er unendlich vielmal darin enthalten, d. h. die Zahl wird unendlich groß ($^1/_0 = \infty$).

2. Das ſind die Grenzen, zwiſchen denen die Reihe der Zahlgrößen ſich ausbreitet: von 1 zu 0 die endloſe Reihe der Brüche, von 1 zu ∞ die endloſe Reihe der poſitiven, ganzen Zahlen, von 0 abwärts zu $-\infty$ die endloſe Reihe der negativen Zahlen d. h. die Reihenfolge der Zahlen, welche entſteht durch ſucceſſives Abzählen (Subtrahiren). Die Grenzen ſind 0 und ∞, d. h. die unendlich kleine und die unendlich große Zahl. Das unendlich Kleine iſt kleiner als jede beſtimmbare Größe, alſo ein ſolches, das nicht mehr verkleinert werden kann; das

unendlich Große iſt größer als jede beſtimmbare Größe, alſo ein ſolches, das nicht mehr vergrößert werden kann. Da nun jede denkbare Zahl ſowohl vermehrungs- als verminderungsfähig iſt, ſo leuchtet ein, daß das unendlich Kleine und unendlich Große nicht als Zahl gedacht werden kann. Die Zahlgrenze iſt keine Zahl. Es giebt keine Zahl als Grenze der Zahlenreihe oder des Zählens. Die Zahlenreihe iſt ſowohl in der Zuſammenſetzung als Theilung, ſowohl in der poſitiven als negativen Folge grenzenlos; das Zählen läßt ſich nicht vollenden, es iſt endlos. Hier iſt der endloſe Progreß im Gebiete der Zahlgröße.

3. Die Zahl iſt ihrer Natur nach zahllos, wie das Endliche endlos. Sie kann nicht ausgezählt werden. Die Zahlgröße (die zählbare Größe) iſt ins Endloſe theilbar, ins Endloſe zuſammengeſetzt. Daher der zahlloſe Raum, die zahlloſe Zeit. Und zwar iſt jede Zahl endlos, denn jede Zahl enthält entweder die Eins in ſich als ihren Theil oder iſt als Theil in der Eins enthalten, und die Eins iſt ins Endloſe theilbar, ſie iſt gleich der endloſen Reihe: $^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} + {}^1/_{32} \ldots\ldots$ Was von der Zahl gilt, gilt von der Größe, die durch die Zahl begriffen wird. Das Quantum iſt zugleich zählbar und zahllos. Es iſt in ſeiner Zuſammenſetzung begrenzt und in ſeiner Theilung unbegrenzt; es iſt eine beſtimmte (gezählte) Menge von Theilen und zugleich eine unbegrenzte (zahlloſe) Menge von Theilen, es iſt zugleich begrenzt und unbegrenzt. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Quantums. Und da die Größe als Quantum begriffen werden muß (vgl. §. 92), ſo iſt hier der Widerſpruch im Begriff der Größe.

Zuſatz. Das Endloſe iſt nicht das wahrhaft Unendliche. Das Zahlloſe iſt nicht das abſolut Große. Der zahlloſe Raum iſt nicht die Unendlichkeit, die zahlloſe Zeit iſt nicht die Ewigkeit. Schillers Wort über das Erhabene gilt in der erſten, Hallers Ausſpruch

über die Ewigkeit in der zweiten Rückſicht: („ich zieh' ſie ab [die ungeheure Zahl] und du [die Ewigkeit] liegſt ganz vor mir").

Zeno's Beweis gegen die Bewegung iſt durch dieſen Widerſpruch im Begriff der Größe motivirt. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, d. h. die Vollendung der Linie AB iſt unmöglich; ſie iſt darum unmöglich, weil die Bewegung von A nach B alle Theile der Linie AB durchlaufen müßte, alſo die Vollendbarkeit der Theilung vorausſetzt. Dieſe Vorausſetzung iſt falſch, denn die Theilung läßt ſich nicht vollenden, weil $1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots$. Die Linie AB iſt ein Ganzes, welches aus zahlloſen Theilen beſteht, alſo ein Ganzes, das niemals vollendet werden, alſo niemals ein Ganzes ſein kann. Derſelbe Widerſpruch bedroht den Begriff des Raums, der Zeit, der Materie. Betrachtet man die Welt in Rückſicht des Raums, der Zeit, der Materie als ein gegebenes Ganzes d. h. als eine gegebene Größe, ſo unterliegt ſie dem Widerſpruch, den Kant in den beiden erſten Antinomien ſeiner Vernunftkritik (transſcend. Dialektik) dargethan hat.

§. 97.

Der Widerſpruch im Begriff der Größe. Die Menge.

Der hier entdeckte Widerſpruch iſt kein anderer, als welcher dem Begriff der Größe urſprünglich inwohnt. Es iſt der Gegenſatz der beiden Momente, ohne welche die Größe nicht gedacht werden kann: Discretion und Continuität.

1. Die Discretion fordert: denke die Größe als zuſammengeſetzt aus vielen Eins, die vollkommen gleich ſind, deren jedes ein beſonderes für ſich iſt. Wird die Größe gedacht als das Zuſammen vieler Eins, ſo iſt das Eins für ſich gedacht nicht Größe. Iſt aber das Eins nicht Größe, ſo wird auch das Zuſammen dieſer Nicht-Größen nicht als Größe gedacht werden können. Soll alſo die Größe durch Zuſammenſetzung der Eins

gedacht werden, ſo muß das Eins ſelbſt als Größe, alſo ſelbſt als zuſammengeſetzt, alſo ſo gedacht werden, daß jeder ſeiner Theile wieder Größe, wieder zuſammengeſetzt iſt. Mit einem Worte: die Größe muß als unendlich theilbar gedacht werden, keiner ihrer Theile iſt der letzte, keiner der kleinſte, keiner untheilbar. Wird aber die Größe ſo gedacht (durch Zuſammenſetzung), ſo iſt ihr Begriff nicht erklärt, ſondern vorausgeſetzt. Das Problem dieſes Begriffs iſt alſo durch dieſe Erklärung nicht gelöſt. (Vgl. §. 91. Nr. 1 u. 2.)

2. Wird das Eins gedacht ſelbſt als Größe, ſo bildet es in ſeiner Discretion eine Sonder- oder Einzelgröße, und das Zuſammen ſolcher Einzelgrößen bildet eine Collectivgröße oder eine Größenſammlung, die als Menge (Haufen) begriffen wird. Die Menge iſt nichts Anderes als der äußere Inbegriff (Zuſammenſetzung, Aggregat) vieler Einzelgrößen. Darum ſetzt der Begriff der Menge den Begriff der Größe voraus. Der Beweis gegen die Möglichkeit der Menge iſt darum nicht auch der Beweis gegen die Möglichkeit der Größe. Der Sorites der Alten machte dieſen Fehler: er wollte durch die Unmöglichkeit der Menge die Möglichkeit auch der Größe widerlegt haben. Es ſei unmöglich, daß Einzelgrößen jemals eine Menge oder einen Haufen bilden, denn die Einzelgröße für ſich genommen ſei nicht Haufen. Wie könne alſo aus der Nicht-Menge jemals Menge werden? Hier wird die Möglichkeit der Menge widerlegt durch die Unmöglichkeit des Werdens, und der Sorites iſt daher nichts Anderes, als der Beweis gegen die Möglichkeit des Werdens, angewendet auf dieſen ſpeciellen Fall (das Werden oder Entſtehen der Menge).

3. Wird die Größe gedacht als Quantum, als zuſammengeſetzt aus Einheiten, deren jede ſelbſt theilbare Größe iſt, ſo beſteht das Quantum aus einer unendlichen Menge von Theilen,

es beſteht in jeder ſeiner Größeneinheiten aus einer ſolchen unendlichen Menge. Die Größe kann nicht gedacht werden ohne Einheit. Eine unendliche Menge von Theilen kann nicht gedacht werden als Einheit. Dieſer Widerſpruch iſt das nächſte zu löſende Problem.

§. 98.

Die extenſive Größe.

Die Größe als Quantum will gedacht werden durch Zuſammenſetzung (unendliche Menge von Theilen); das Quantum als Größe muß gedacht werden als Einheit d. h. als Continuum oder aufgehobene Discretion: es will gedacht werden nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Entſtehung (vgl. §. 90 u. 91). In der Zuſammenſetzung iſt die Sonderung und Trennung enthalten. Die aufgehobene Zuſammenſetzung iſt der ununterbrochene Zuſammenhang. Eine Größe, deren Zuſammenhang oder Einheit durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv.

1. So iſt die Linie ab ein Ganzes, eine Größeneinheit. Dieſe Größeneinheit wird gedacht durch ſucceſſive Zuſammenſetzung aller in ihr enthaltenen Theile, alſo durch eine Menge von Theilen. Jeder dieſer Theile iſt Linie. So kann zuletzt die Linie nur gedacht werden durch Entſtehung aus dem Punkt, d. h. durch deſſen Aufhebung. Der Punkt iſt untheilbare Einheit. Alſo iſt die Aufhebung des Punktes in der Linie die Aufhebung des Untheilbaren d. h. die Setzung der endloſen Theilbarkeit. Alſo iſt in jeder Linie, wie groß oder klein ſie ſei, eine unendliche Menge von Punkten als aufgehoben enthalten. Die Linie iſt extenſive Größe.

Man darf den Begriff der extenſiven Größe nicht gleichſetzen dem Begriff der Menge. Die bloße Menge iſt nicht extenſiv.

denn ſie iſt nicht Einheit. Die Menge der Haare auf dem Haupte des Menſchen, die Menge der Sandkörner u. ſ. f. ſind nicht extenſive Größen. (Jedes einzelne Haar, jedes einzelne Sandkorn iſt extenſive Größe, nicht deren Collection.) Die extenſive Größe unterſcheidet ſich von der Menge durch das Moment ihrer Continuität. Jede extenſive Größe iſt ein Continuum. Die Menge als ſolche iſt kein Continuum, ſie iſt bloß Größencollection. Wenn man die Menge als extenſive Größe bezeichnet, ſo hat man die Collection mit der Continuität verwechſelt. Die bloße Collection iſt discret. Man verwechſelt alſo die Discretion mit der Continuität, und eben dieſe Verwechſelung iſt es, die dem Begriff der Größe von Grund aus widerſtreitet *). Die Menge iſt nur dann extenſiv, wenn ſie eine Einheit bildet d. h. eine Größe ausmacht; dieſe Größe iſt Menge, weil ſie ein Ganzes bildet, das aus Theilen beſteht und durch ſucceſſive Zuſammenſetzung dieſer Theile vorgeſtellt wird, deren jeder wieder zuſammengeſetzt iſt. Hieraus erhellt von neuem der Unterſchied zwiſchen extenſiver Größe und Menge. Jede Menge als Collection von Einzelgrößen läßt ſich in dieſe Einzelgrößen auflöſen als ihre letzten Theile. Keine extenſive Größe läßt ſich in letzte Theile auflöſen. Die Menge beſteht aus letzten Theilen, deren jeder Nicht-Menge iſt. Die extenſive Größe beſteht aus Theilen, deren keiner der letzte und deren jeder ſelbſt wieder extenſive Größe iſt.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriff der extenſiven Größe. Sie iſt die Menge als Einheit. Die Einheit fordert den continuirlichen Zuſammenhang, alſo die Aufhebung der Zuſammenſetzung, alſo auch die Aufhebung geſonderter Theile, alſo auch die Aufhebung letzter Theile, alſo auch die Aufhebung ei-

*) Vgl. Grundriß der Logik und Metaphyſik von Erdmann. Vierte Aufl. §. 67. „Die Zahl, das Quantum, als Anzahl geſetzt iſt extenſives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas.“ S. 49.

ner beſtimmten Menge von Theilen, alſo die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Theilen. Die extenſive Größe iſt die Einheit einer unendlichen Menge von Theilen. So leuchtet der Widerſpruch ein. Der Begriff der extenſiven Größe fordert die Einheit. Die Einheit fordert die unbegrenzte Menge der Theile, dieſe läßt die Zuſammenfaſſung nicht zu, hebt alſo den Begriff der Einheit auf. So bleibt die extenſive Größe ein Problem. Ihre Einheit iſt zugleich nothwendig und unmöglich. Das Problem heißt: wie kann die Menge wirklich Eins werden?

§. 99.

Die intenſive Größe oder der Grad.

Die Größe ſoll als wirkliche Einheit gedacht werden. Wenn die Größe alle Vielheit ausſchließt, ſo iſt ſie nicht wirklich Größe. Wenn die Einheit eine Menge von Theilen einſchließt, aus denen ſie beſteht, ſo iſt ſie nicht wirklich Einheit. Alſo kann die Größe als Einheit und die Einheit als Größe nur dann gedacht werden, wenn ſie eine Vielheit in ſich begreift, aber nicht als Theile, aus denen ſie ſich zuſammenſetzt, ſondern als Vermögen, d. h. wenn die Vielen oder die Menge in ihr enthalten ſind nicht ſummariſch, ſondern potentiell, nicht als gegebene Elemente, ſondern als aufgehobene Momente. In dieſer Beſtimmung iſt die Größe nicht extenſiv, ſondern *intenſiv*, nicht Summe, ſondern *Grad*.

1. Der Grad iſt Eins. Aber die Grade verhalten ſich zu einander nicht wie Eins und Eins, ſie werden nicht äußerlich zuſammengeſetzt, ſondern folgen einander. Wenn wir die Grade zählen, ſo zählen wir nicht Eins und Eins, ſondern der Erſte, der Zweite, der Dritte u. ſ. f. Der Ausdruck der Grade ſind die Stufen- oder Ordnungszahlen. In den Graden erſcheint die

Größe als Stufenfolge, alſo als Entwicklungsreihe. Jeder Grad iſt nur einer, aber bedingt durch alle vorhergehenden Grade und alle folgenden, d. h. jeder Grad iſt in der Folge der Grade genau beſtimmt als dieſer und kein anderer.

2. Der Grad iſt Eins. Aber zwiſchen den Eins, wie ſie zuerſt begriffen wurden als Größenelemente, und wie ſie jetzt begriffen werden als Grade, iſt ein ſehr bedeutſamer Unterſchied. Jene Eins bildeten eine aggregative Reihe, in der jedes Glied an jeder Stelle ſein konnte. Die Grade bilden eine Stufenreihe, in der jedes Glied ſeine genau beſtimmte Stelle hat. Die Eins als Glieder der aggregativen Reihe waren einander vollkommen gleich. Die Eins als Glieder der graduellen Reihe ſind einander keineswegs gleich, ſondern jedes iſt von jedem verſchieden. Zwiſchen Eins und Eins iſt kein Unterſchied der Diſtinction. Es iſt ein großer zwiſchen dem Erſten und Zweiten. (Das wußte Cäſar wohl, als er lieber der Erſte im Alpenſtädtchen als der Zweite in Rom ſein wollte!) Jeder Grad iſt von allen anderen verſchieden, er iſt durch ſeine Stelle (Rang) qualificirt als dieſer und kein anderer, er iſt Eins, aber ein qualitatives Eins, alſo nicht mehr ein blos discretes Eins. Im Grade iſt die Gleichheit der Eins, alſo der Unterſchied, der in der bloßen Sonderung beſteht, d. h. die Discretion aufgehoben. Die Größe ſollte gedacht werden als aufgehobene Discretion (vgl. §. 90. Nr 2). Dieſes Problem löſt ſich in dem Begriff der intenſiven Größe oder des Grades.

3. Die vielen und verſchiedenen Grade ſind nicht geſonderte oder discrete Größen; ſie ſind im Grunde eine Größe, deren Stufen ſie ausmachen. Sie ſind Glieder einer Größenentwicklung und als ſolche weniger verſchiedene Größen als verſchiedene Größenzuſtände. Jeder Grad iſt Größe in einem beſtimmten Entwicklungszuſtande, ein Stadium der zunehmenden oder abnehmenden, der poſitiv oder negativ wachſenden

Größe. Die im Wachsthum d. h. im Werden oder im Proceß begriffene Größe iſt intenſive Größe oder Grad. Und weil die Größe ſich nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern nur durch Entſtehung d. h. als Werden begreifen ließ (vgl. §. 90. Nr. 3), ſo muß ſie als Grad begriffen werden. Die Größenzuſammenſetzung ſetzt die Größe voraus. Wenn die extenſive Größe durch ihre Theile vorgeſtellt werden ſoll, welche ſelbſt extenſive Größen ſind, ſo wird die extenſive Größe durch die extenſive Größe erklärt, d. h. ſie wird nicht erklärt. Sie kann nicht durch Zuſammenſetzung begriffen werden, ſondern nur durch Wachsthum d. h. durch Entſtehung. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive Größe.

4. Die Größe entſteht aus dem, was ſie nicht iſt, wie die Linie aus dem Punkt. Ihr Urſprung kann durch keinen beſtimmten Größenzuſtand erklärt werden; vielmehr muß dieſer Urſprung ſo gedacht werden, daß in ihm die Größe nicht in extenso, ſondern lediglich dem Vermögen oder der Intenſität nach enthalten iſt. Der Urſprung der Größe wird als Grad begriffen, aber als kein beſtimmter Größenzuſtand, als kein beſtimmter oder beſtimmbarer Grad, d. h. als Null Grad. Das iſt der Begriff der Größe, welche ſowohl iſt als nicht iſt, d. h. der im Beginn oder im Verſchwinden begriffenen Größe. Die Größe im Nullpunkt iſt die Größe, welche entweder noch keine iſt oder aufhört eine zu ſein.

Wenn zwei Linien ab und bc ſich im Punkt b ſchneiden, ſo bilden ſie den Winkel abc. Dieſer Winkel hat eine beſtimmte, meßbare, extenſive Größe. Dieſe Größe durch Zuſammenſetzung erklären heißt den Winkel aus Winkeln zuſammenſetzen, das heißt den Winkel als Größe vorausſetzen. Alſo muß der Winkel erklärt werden durch Entſtehung. Je mehr die Linie cb ſich der Linie ab nähert, um ſo mehr verkleinert ſich gradatim der

Winkel abc. Wenn die Linie cb mit der Linie ab zuſammenfällt, ſo iſt der Winkel unendlich klein, es iſt kein Winkel mehr vorhanden, ſondern bloß die Linie ab, die aber in Rückſicht auf den Winkel, der aus ihr entſteht, gelten darf als ein Winkel von 0°. Wenn die Linie ab ſich um den feſten Punkt herumbewegt und eine Kreisfläche beſchreibt, ſo hat ſie in allen vier Quadranten von 0° zu 360° alle möglichen Größenzuſtände des Winkels d. h. alle möglichen Winkelgrade durchlaufen (von 0° zu 90°, von 90° zu 180°, von 180° zu 270°, von 270° zu 360°).

5. Die Grade ſind verſchiedene Größenzuſtände. Die Reihenfolge dieſer verſchiedenen Größenzuſtände iſt Größenveränderung. Die Größenveränderung kann poſitives oder negatives Wachsthum, Vermehrung oder Verminderung ſein. Wenn die Größe zunimmt, ſteigen die Grade; wenn ſie abnimmt, fallen ſie. Die Größenveränderung durch ſteigende und fallende Grade iſt Gradation. Jedes Glied dieſer Reihe enthält alle früheren als aufgehobene Momente in ſich; denn um einen beſtimmten Größenzuſtand zu erreichen, müſſen alle vorhergehenden durchlaufen ſein. Zwiſchen je zwei Gliedern dieſer Reihe ſind unendlich viel Grade möglich. Der Uebergang von einem Grade zum andern iſt nur möglich durch alle Zwiſchengrade hindurch. Es giebt keine kleinſten Grade. Es giebt darum in der Reihenfolge der Grade keinen Sprung. Der Grad iſt Continuum. Die Gradation alſo durchaus continuirliche Größenveränderung.

Zuſatz. Der Grad iſt die wachſende (zunehmende oder abnehmende) Größe. Wie das Werden im Gewordenſein begriffen wurde, ſo wird die wachſende (werdende) Größe begriffen durch die beſtimmte Größenzu- oder abnahme d. h. durch den Gradunterſchied der gewordenen Größe. Die gewordene Größe iſt ein beſtimmtes Continuum; der Gradunterſchied iſt die beſtimmte Menge oder

Summe der darin enthaltenen Grade. So wird der Grad gedacht als Theil der (gewordenen) Größe. Ein Continuum, welches durch Theile, alſo durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive oder den Grad. Dieſer fordert zu ſeiner Unterſcheidung oder Meſſung die extenſive. So unterſcheidet man die Größe der Winkel durch die Summe ihrer Grade. So erſcheint überhaupt die Intenſität des Wirkens in der extenſiven Größe der Wirkung, die Stärke z. B. der Geiſteskraft in der Fülle der Leiſtungen, in dem Umfange des Wirkungskreiſes, in der Tragweite der Wirkung u. ſ. f. Kant wollte die extenſive Größe durch die intenſive erklärt wiſſen (gleichſam als deren Function), z. B. die Größe der Dichtigkeit eines Körpers nicht durch die Menge ſeiner Theile, ſondern durch die Stärke ſeiner raumerfüllenden Kraft. Es war die dynamiſche Erklärungsart, die er ſowohl in ſeiner Vernunftkritik als in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft der mechaniſch-atomiſtiſchen entgegenſetzte.

§. 100.

Größenveränderung und Größenverhältniß.

Begriff der Function. Algebra. Die quantitativen Verhältniſſe. Begriff der Gleichung. Analyſis. Begriff des Differentials. Analyſis des Unendlichen.

Der Begriff des Grades forderte den Begriff der continuirlichen Größenveränderung. In der continuirlichen Größenveränderung iſt jedes Glied eine Größe, jede dieſer Größen iſt ein Größenzuſtand, der als Glied einer zuſammenhängenden Reihenfolge von Größen vollkommen beſtimmt iſt. Jedes Glied dieſer Reihe iſt bedingt durch die anderen Glieder, alſo in ſeinem Größenzuſtande durchaus abhängig. Da nun jedes Glied der Reihe Größe iſt, ſo muß jetzt die Größe gedacht werden als bedingt durch

eine andere Größe, von der sie abhängt, d. h. wir dürfen die Größe nicht mehr beziehungslos, sondern müssen dieselbe in einer bestimmten Beziehung zu einer anderen Größe denken. Diese Beziehung ist das **Größenverhältniß**. Die Größen sind nicht mehr gleichgültig gegen einander, sondern sie verhalten sich zu einander und gelten nur in diesem Verhältniß, d. h. sie gelten nur als Seiten des quantitativen Verhältnisses.

1. Die Größenveränderung kann nur begriffen werden durch das Größenverhältniß. Denn die continuirliche Größenveränderung ist eine Reihenfolge von Größenzuständen, in welcher jedes Glied genau bestimmt ist. Es ist bestimmt durch den Zusammenhang mit den übrigen Gliedern. Dieser Zusammenhang ist das Gesetz der Reihe. Dieses Gesetz bestimmt den Größenzustand jedes Gliedes. Der Größenzustand des nten Gliedes ist klar, sobald das Gesetz einleuchtet, nach welchem die Glieder fortschreiten. Dieses Gesetz ist klar, sobald man weiß, wie sich die Glieder zu einander verhalten, d. h. sobald das Größenverhältniß derselben einleuchtet. Also ist es dieses Verhältniß, welches das Gesetz der Reihenfolge, den Zusammenhang ihrer Glieder ausmacht; mit anderen Worten: die Größenveränderung wird durch das Größenverhältniß begriffen. Was ist Größenverhältniß?

2. Das Größenverhältniß wird gedacht durch die Beziehung zweier Größen, die für einander sind, oder, was dasselbe heißt, durch die Abhängigkeit einer Größe von einer anderen. Eine Größe hängt von einer anderen ab, d. h. sie ist in ihrem Größenzustande und in ihrer Veränderung vollkommen bedingt durch jene. Die eine der beiden Größen läßt sich, wie jedes Quantum, willkürlich verändern, die andere läßt sich nicht, wie jedes beliebige Quantum, willkürlich verändern, sondern ihre Veränderung ist von der Veränderung der ersten Größe durch-

aus abhängig und durch dieſelbe vollkommen bedingt. Jene iſt die willkürlich veränderliche, dieſe die abhängig veränderliche, die in jedem ihrer Größenzuſtände an den Größenzuſtand der erſten vollkommen gebunden iſt. Die Veränderung der einen Seite hat die (genau beſtimmte) Veränderung der anderen zur nothwendigen Folge. In dieſer Rückſicht heißt die abhängig veränderliche Größe nach dem bezeichnenden Ausdruck Bernoulli's die Function der andern. So iſt der Größenzuſtand der Ordinate y abhängig von dem Größenzuſtand der Abſciſſe x; alſo y die Function von x ($y = \varphi(x)$). So ſind in dem rechtwinkligen Dreieck mit der Größe des einen ſpitzen Winkels die Größe des anderen und die Größenverhältniſſe der Seiten vollkommen beſtimmt (das Verhältniß ſowohl der gegenüberliegenden als anliegenden Kathete zur Hypotenuſe und umgekehrt, das Verhältniß der gegenüberliegenden Kathete zur anliegenden und umgekehrt). Dieſe Größenverhältniſſe ſind abhängig von dem beſtimmten Größenzuſtande des ſpitzen Winkels, ſie ſind deſſen Functionen, daher der Begriff der trigonometriſchen Functionen Sinus, Coſinus, Tangente u. ſ. f.

Die Größenveränderung wird begriffen durch das quantitative Verhältniß und dieſes durch den Begriff der Function.

3. Wird aber die Größe gedacht als Function d. h. als in ihrem Größenzuſtande bedingt durch eine andere, zu der ſie ſich verhält, ſo verallgemeinert ſich dadurch nothwendig der Begriff der Größe. Sie wird gedacht als veränderlich. Die veränderliche Größe kann unendlich viel Werthe haben. Sie wird gedacht als abhängig veränderlich, d. h. die unendlich vielen Werthe, die ſie haben kann, ſind nicht beliebige, ſondern jedesmal bedingt durch das Geſetz der Veränderung, durch den Exponenten des quantitativen Verhältniſſes. Wenn zwei Größen ſich verhalten, wie 1 : 2, ſo können dieſer Größen unendlich viel

ſein (2, 4, 8, 16, 32, 64..... oder 3, 6, 12, 24, 48, 96 .....). Die Function begreift mithin unendlich viel Größenwerthe in ſich; ſie repräſentirt eine Reihe von Größen, deren jede dieſelbe Seite deſſelben Verhältniſſes bildet. Eine Größe aber, die unendlich viel Größenwerthe repräſentirt, iſt eine allgemeine Größe. Um alſo die Größe als Function oder das quantitative Verhältniß vollſtändig zu begreifen, genügt nicht mehr das beſtimmte Quantum oder die beſtimmte Zahl, die ſich durch eine Ziffer bezeichnet. Der Begriff der Function als der abhängig veränderlichen fordert den Begriff einer willkürlich veränderlichen Größe, die jeden beliebigen Zahlenwerth haben kann. Je nachdem dieſer Größe ein beſtimmter Zahlenwerth beigelegt wird, entſcheidet ſich damit der beſtimmte Zahlenwerth ihrer Function. Aber es leuchtet ein, daß dieſer beſtimmte Zahlenwerth nicht die allgemeine Größe ausdrückt, ſondern nur einen beſonderen Fall derſelben. Alſo wird ſowohl in der willkürlich veränderlichen als in der abhängig veränderlichen d. h. überhaupt in dem quantitativen Verhältniß eine Größe gedacht, die ſich zur Zahl verhält, wie das Allgemeine zum Beſonderen. Das Zeichen dieſer Größe iſt darum nicht die Ziffer, ſondern der Buchſtabe d. h. ein Zeichen, unter dem jede beliebige Größe gedacht werden kann. Dieſe Größe wird nicht numeriſch, ſondern algebraiſch begriffen. Was wir numeriſch begreifen, ſind die beſtimmten Größen, die Zahlen. Was wir algebraiſch begreifen, ſind die allgemeinen Größen, die quantitativen Verhältniſſe, zu denen ſich die Zahlen verhalten, wie das Beſondere zum Allgemeinen. So verhält ſich die Ziffernrechnung zur Buchſtabenrechnung. So erklärt ſich die logiſche Bedeutung der Algebra. Die Ziffernrechnung combinirt Zahlen durch die beſtimmten arithmetiſchen Operationen, die wir entwickelt haben (vgl. §. 94). Die Algebra combinirt quantitative Verhältniſſe. Und da jene arithme-

tiſchen Operationen alle Verhältniſſe ausdrücken, in denen Zahlen (Größen) zu einander ſtehen können, ſo ſind es die arithmetiſchen Operationen ſelbſt, mit denen die Algebra rechnet, oder die das Problem der Algebra bilden, wie die Zahlen das Problem dieſer Operationen. Die Algebra verhält ſich zu den arithmetiſchen Operationen (Ziffernrechnung), wie dieſe zu den Zahlen.

Welches ſind nun die beſtimmten quantitativen Verhältniſſe?

4. Die möglichen Verhältniſſe der Quanta (Zahlen) ſind beſtimmt durch die arithmetiſchen Operationen als Summe, Product, Potenz oder als Differenz, Quotient, Wurzel. Das quantitative Verhältniß hat, wie die Aufgabe der arithmetiſchen Operation (des Rechnens), einen dreifachen Fall.

A. Zwei Größen verhalten ſich ſo zu einander, daß ſie eine conſtante Summe oder eine conſtante Differenz bilden. Dieſes Verhältniß iſt das *arithmetiſche*. Der Exponent dieſes Verhältniſſes iſt entweder die Summe oder die Differenz beider Größen. Innerhalb dieſes Exponenten, der ihr Verhältniß ausdrückt, ſind beide Größen veränderlich. Die Veränderung der einen Seite bedingt die Veränderung der anderen. Bilden die beiden Größen eine conſtante Summe, ſo bedingt die Vermehrung der einen Seite dieſelbe Verminderung der anderen und umgekehrt; bilden ſie eine conſtante Differenz, ſo bedingt die Vermehrung der einen Seite dieſelbe Vermehrung der anderen und ebenſo die Verminderung der einen dieſelbe Verminderung der anderen. In dieſem Fall iſt das arithmetiſche Verhältniß *gerade* oder direct, in jenem *umgekehrt* oder indirect.

B. Zwei Größen verhalten ſich ſo zu einander, daß ſie ein

constantes Product oder einen constanten Quotienten bilden. So ist die Größe der gleichförmigen Geschwindigkeit gleich dem Quotienten von Raum und Zeit ($c = \frac{s}{t}$). So ist die Größe der bewegenden Kraft gleich dem Product der Masse in die Geschwindigkeit, das statische Moment beim Hebel gleich dem Product des Gewichts in die Länge des Hebelarms. Dieses Verhältniß ist das geometrische. Bilden die beiden Größen ein constantes Product, so ist das geometrische Verhältniß umgekehrt oder indirect, im anderen Fall ist es gerade oder direct.

C. Zwei Größen verhalten sich so, daß die eine der beiden die Potenz oder Wurzel der anderen bildet. So verhalten sich in der beschleunigten Geschwindigkeit die Räume wie die Quadrate der Zeiten ($c = \frac{s}{t^2}$). Dieses Verhältniß ist das Potenzverhältniß.

5. Gegeben sind nicht mehr Zahlen oder Quanta, sondern quantitative Verhältnisse. Die Aufgabe ist, die Größe zu bestimmen, deren Verhältnisse zu anderen Größen gegeben sind, d. h. aus ihrem Zusammenhang mit bekannten Größen die unbekannte zu finden. Das ist das algebraische Problem. Die Lösung dieses Problems ist die Gleichung, die nach den Graden der Potenz, in welchen die unbekannte sich findet, selbst unterschieden wird in die Gleichungen der verschiedenen Grade (Gleichungen des ersten, zweiten, dritten Grades u. s. f.) Es soll z. B. ein Rechteck construirt werden aus einer bekannten Seite b und einer unbekannten x. Die Flächengröße dieses Rechtecks soll gleich sein einem gegebenen Quadrate, dessen Seite gleich a ist. Also ist gegeben das Verhältniß der beiden Seiten des zu construirenden Rechtecks. x verhält sich zu b so, daß ihr

Product gleich iſt dem Quadrate von a; alſo $xb = a^2$, alſo $x = \frac{a^2}{b}$.

6. Jede Größe mithin, die aus einem Größenverhältniß begriffen werden kann, läßt ſich algebraiſch auflöſen oder durch Gleichung beſtimmen. Alſo werden auch die geometriſchen Größen algebraiſch auflösbar oder durch Gleichungen beſtimmbar ſein; es giebt alſo Gleichungen, welche die Natur einer beſtimmten geometriſchen Größe genau und vollſtändig ausdrücken, ſo daß man ſagen kann, dieſe Gleichung iſt dieſe beſtimmte geometriſche Größe, z. B. die gerade Linie, der Kreis, die Parabel, die Ellipſe u. ſ. f.

Dieſe Gleichungen zu finden iſt die Aufgabe der analytiſchen oder höheren Geometrie. Dieſe Aufgabe löſte Descartes durch ſeine Analyſis der geometriſchen Größen.

Es ſei z. B. die gerade Linie ab. Sie iſt beſtimmt durch die Lage jedes ihrer Punkte. Von jedem ihrer Punkte läßt ſich eine ſenkrechte ziehen auf eine andere Linie, welche die gegebene unter dem Winkel bac ſchneidet. Die ſenkrechte iſt die Ordinate y; das Stück, das ſie auf der Linie ac abſchneidet, iſt die Abſciſſe x. Jeder Punkt der Linie ab hat eine ihm zugehörige Ordinate. Jede Ordinate hat eine ihr zugehörige Abſciſſe. Die gerade Linie iſt beſtimmt, wenn jeder ihrer Punkte beſtimmt iſt. Jeder ihrer Punkte iſt beſtimmt, wenn ſich die Größe beſtimmen läßt, der jede Ordinate gleichkömmt. Nun iſt das Verhältniß der Ordinate zur Abſciſſe in jedem Fall daſſelbe. Dieſes Verhältniß iſt in jedem Fall die Tangente des Winkels bac ($\frac{y}{x} = \text{tang. bac}$). Dieſe conſtante Größe ſei gleich a; ſo iſt $\frac{y}{x} = a$, alſo $y = ax$. Dieſe Gleichung gilt für jede Ordinate, alſo iſt durch dieſe Glei-

chung die gerade Linie ab vollkommen bestimmt. Ist aber das Product der Abscisse und der constanten Größe nicht gleich der Ordinate, sondern dem Quadrat der Ordinate ($y^2 = px$, also $y = \sqrt{px}$), so ist durch diese Gleichung auch die Lage jedes Punktes einer Linie bestimmt, aber diese Linie ist nicht die gerade, sondern die Parabel; $y = \sqrt{px}$ daher die Gleichung der Parabel. (Die constante Größe p bezeichnet den Parameter der Parabel.) So wird in der Ellipse die Lage jedes Punktes bestimmt durch die ihr zugehörige Ordinate, und die Größe jeder Ordinate bestimmt durch die ihr zugehörige Abscisse und deren constantes Verhältniß zu der halben großen und kleinen Achse der Ellipse; die halbe große Achse sei a, die halbe kleine b, so ist $y = \frac{b}{a}\sqrt{a^2 - x^2}$. Die große Achse und die Excentricität der Ellipse stehen in einem bestimmten Verhältniß. Die Excentricität ist kleiner als die große Achse, und zwar in einem solchen Verhältniß, daß die Differenz der Quadrate ihrer Hälften gleich ist dem Quadrate der Hälfte der kleinen Achse ($e^2 - a^2 = b^2$). Wenn aber $a^2 - e^2 = b^2$ ist, so ist die Excentricität größer als die Achse, d. h. die Entfernung der Brennpunkte größer als die Entfernung der Scheitelpunkte, so kann die Linie nicht die Ellipse sein, so ergiebt sich die Ordinatengleichung $y = \frac{b}{a}\sqrt{x^2 - a^2}$, d. i. die Gleichung der Hyperbel. Und heißt die Ordinatengleichung $y = \pm\frac{b}{a}x$, so ist die dadurch bestimmte gerade Linie die Asymptote der Hyperbel u. s. f.

7. Eine Größe ist in ihrer Veränderung abhängig von einer anderen, deren Function sie ausmacht. Die Gleichung bestimmt den Größenwerth der Function. Dieser Größenwerth verändert sich in verschiedenen Formen des Wachsthums. Diese

Veränderung d. h. die Differenzen der verſchiedenen Größenwerthe ſollen begriffen werden: das Geſetz dieſer Differenzen. Der gegebene Größenzuſtand der Function ſei y. Die Differenz zwiſchen ihm und dem veränderten Größenzuſtand ſei Δy (das Increment), ſo iſt y in dem veränderten Größenzuſtande gleich $y + \Delta y$; die Aufgabe iſt, die Gleichung für Δy zu finden. y wird gedacht als $\varphi(x)$, alſo muß $y + \Delta y$ gedacht werden als eine Function des um Δx veränderten x d. h. als $\varphi(x + \Delta x)$. Da nun y als $\varphi(x)$ durch eine Gleichung beſtimmt iſt, ſo muß aus dieſer Gleichung die Differenz Δy d. h. das Geſetz der Veränderung begriffen werden. So läßt ſich aus der gegebenen Gleichung der Function das Geſetz der Differenzen und aus dem Verhältniß der Differenzen Δy und Δx (dem Differenzquotienten) die Gleichung der Function berechnen (Differenzenrechnung).

Hieraus begreift ſich die letzte Aufgabe, welche der Begriff der Größe enthält. Die Größenveränderung iſt continuirlich. Die Größe ſelbſt mußte gedacht werden als wachſende (werdende) Größe. Die natürlichen Größenveränderungen ſind ſtetig, ob ſie nun zunehmend oder abnehmend, gleichmäßig oder ungleichmäßig ſind. Die Frage iſt: wie läßt ſich die ſtetige Größenveränderung arithmetiſch begreifen? Hier fordert das Problem der Größe, der in ihrem Begriff enthaltene Widerſpruch zwiſchen Discretion und Continuität, die letzte Löſung. Die Größe als Continuum (als Werden) läßt ſich nicht durch Theile, durch Zuſammenſetzung, durch beſtimmte Zahlen, durch beſtimmbare Zahlenwerthe, alſo auch nicht durch beſtimmte Gleichungen begreifen. Die Auflöſung dieſes Problems iſt nicht numeriſch, nur algebraiſch möglich, und zwar iſt die algebraiſche Löſung nur möglich durch unbeſtimmte Gleichungen. Die Größe in ihrer ſtetigen Veränderung iſt *fließende* Größe (Fluxion). In dieſer Veränderung giebt es keinen Sprung. Zwiſchen zwei verſchie-

denen Größenzuständen dieſer Reihe ſind unendlich viel Größenzuſtände zu durchlaufen. Alſo geſchieht die ſtetige Veränderung, der Uebergang von einem Größenzuſtande zu dem nächſtfolgenden nicht in endlichen, ſondern in unendlich kleinen Differenzen oder in Differentialen. Nur durch den Begriff des Differentials iſt die ſtetige Veränderung arithmetiſch erkennbar. Das Zeichen der endlichen Differenzen war Δx, das Zeichen der unendlich kleinen (nach Leibnitz) dx, eine gegen jede endliche Zahl verſchwindende Größe, die ſich durch keine Ziffer ausdrücken läßt, beſtimmbar und der Rechnung zugänglich nur durch das Verhältniß $dx:dy$, d. h. nur als Function. Hier entſteht die Aufgabe, aus den Functionen die Differentiale und aus den Differentialen die Functionen zu finden. Die Löſung der erſten Aufgabe iſt die Differential-, die der zweiten die Integralrechnung d. i. die höhere Analyſis oder die Analyſis des Unendlichen (Leibnitz, Newton).

Zuſatz. In dem Begriff des Differentials oder des unendlich Kleinen wird mathematiſch gedacht, was der logiſche Begriff der Größe fordert. Die Größe will als Continuum gedacht ſein. Das Continuum läßt ſich nicht durch Zuſammenſetzung, nur durch Entſtehung (Werden) begreifen. Die werdende (wachſende) Größe fordert den Begriff der Nichtgröße, als woraus ſie hervorgeht, d. h. den Begriff einer Größe, welche nicht Größe, nicht Größentheil iſt, die daher kleiner gedacht werden muß als jeder beſtimmbare Größentheil, die gegen Eins als verſchwindende Größe erſcheint, die nicht an ſich, ſondern nur als Function der Quantitätsbeſtimmung unterliegt. Das Differential iſt der Begriff einer ſolchen Größe, die gegen Eins verſchwindet, gegen deren niedere Potenzen die höheren verſchwinden ($dx = 0$). Hier iſt 0 der Ausdruck eines Größenverhältniſſes, deſſen Seiten im Verſchwinden begriffen ſind, aber in dieſem Zuſtand der Nichtgröße ſich zu einander verhalten, d. h. ſie iſt der Ausdruck der werdenden Größe. Die Analyſis des

Unendlichen löſt das Erkenntnißproblem der Quantität. Die Größenerkenntniß fordert die arithmetiſche Beſtimmung. Die arithmetiſche Beſtimmung fordert die Discretion. Aber die Größe als Continuum läßt ſich durch die Discretion nicht begreifen. Nun iſt jede wirkliche Größe Continuum. Alſo wie iſt die mathematiſche Größenerkenntniß möglich? Wie wird das Continuum, oder was daſſelbe heißt, die Größenentſtehung, das Werden der Größe arithmetiſch faßbar? Das iſt die Frage, in welcher das Grundproblem der Größe, der Widerſpruch zwiſchen Discretion und Continuität, in ſeiner ganzen Stärke hervortritt, und deren Löſung jenen Begriff fordert, in welchem das Element der Größe als Nichtgröße, die Nichtgröße als Größenverhältniß gedacht wird.

Drittes Capitel.

Das Maß.

§. 101.

Qualität und Quantität.

Vergleichen wir die ersten Begriffsbestimmungen der Quantität mit den letzten, so zeigt sich zwischen beiden ein bedeutsamer Unterschied, ein Widerspruch, aus dem sich ein neues Denkproblem entwickelt.

1. Die Quantität wurde zuerst erklärt aus dem Begriffe des Eins, worin sich der Begriff der Qualität oder des veränderlichen Daseins aufgehoben hatte. Das Eins für sich genommen war unveränderlich. Es erlaubte keine andere Veränderung als die Vermehrung. Also wurde die Quantität zuerst gedacht als die aggregative Reihe der Eins, als Quantum, als Zahl. Sie mußte zuletzt gedacht werden als Grad, als continuirliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältniß (Function).

2. Die Eins sind vollkommen gleich. Die Grade sind verschieden. Von Eins zu Eins ist kein Uebergang möglich, es sei denn durch äußere Verknüpfung, in der jedes Eins bleibt, was es ist. Von einem Grade zum anderen ist der Uebergang nothwendig, denn in der continuirlichen Veränderung muß die Größe

gedacht werden als im fortwährenden Uebergange begriffen von einem Größenzuſtande in einen anderen. Das Eins, das Quantum, die Zahl als ſolche ſind verhältniß- und beziehungslos; ſie ſind gegen einander gleichgültig, keine hat von ſich aus eine Beziehung zur anderen. Dagegen als Seiten des quantitativen Verhältniſſes ſind die Größen *für einander*, ſie müſſen ſo gedacht werden, daß ſie *nur* für einander ſind, daß die eine die Function der anderen bildet. Verſchiedenſein, Beziehung auf Anderes, Veränderung ſind qualitative Beſtimmungen. Dieſe Beſtimmungen ſind es, die der Begriff der Größe zuerſt völlig ausſchließt, ohne welche er zuletzt nicht mehr gedacht werden kann. Als Eins, als Quantum, als Zahl erſcheint die Größe völlig qualitätslos. Als Grad, als continuirliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältniß erſcheint ſie qualificirt.

3. Alſo leuchtet ein, daß je tiefer der Begriff der Größe gedacht, je weiter in der Löſung ihrer Probleme fortgeſchritten wird, um ſo mehr der Begriff der Quantität ſich dem Begriff der Qualität wieder annähert und deren Begriffsbeſtimmungen in ſich aufnimmt. Man wird nicht leugnen, daß ſich z. B. die gerade Linie von der Curve, das Quadrat vom Kreiſe, der Kreis von der Ellipſe, die Ellipſe von der Parabel u. ſ. f. der räumlichen Beſchaffenheit nach unterſcheiden. Wenn nun jede dieſer Größen durch eine beſtimmte Gleichung (Größenverhältniß) ausgedrückt werden kann, ſo erſcheint hier die Größe als Ausdruck zugleich der Qualität. Das erklärt ſich aus dem richtigen Begriff der Größe ſelbſt. Die Qualität war völlig aufgehoben in dem Begriffe der reinen Discretion. Je weniger die Größe durch die reine Discretion gedacht werden kann, um ſo mehr macht ſich in ihr der Begriff der Qualität wieder geltend. Die Größe mußte gedacht werden als Continuum. Das Continuum konnte nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern nur durch Entſtehung ge-

dacht werden. (Vgl. §. 91.) Entstehung ist Werden. Werden ist eine qualitative Begriffsbestimmung. So hängt die Größe in ihrer Wurzel mit dem Begriff der Qualität zusammen.

Hier erklärt sich das neue Problem. Der Begriff der Qualität fordert den der Quantität und ebenso umgekehrt. Also muß die Einheit beider Begriffe gedacht werden, die unmittelbare Einheit d. h. eine solche, in welcher die Qualität als bestimmt gedacht wird durch die Quantität und ebenso umgekehrt diese durch jene. Diese Einheit ist das Maß. Was ist Maß?

§. 102.
Quantität und Maß.

Der Begriff der Quantität fordert den des Maßes und mußte selbst schon als solches gedacht werden. Die Quantität will begriffen sein als Quantum, dieses als Zahl, diese als Summe, Product, Potenz u. s. f. Das Quantum begreifen heißt zählen, wie oft die Eins als Größentheil in ihm enthalten ist, so wird das Quantum begriffen, indem es durch die Einheit gemessen wird, so wird der Größentheil zum Größenmaß und das Zählen selbst zum Messen. Die Summe wird gemessen durch die Anzahl ihrer Einheiten, das Product durch die Anzahl eines seiner Factoren, die Potenz durch die Anzahl der gleichen Factoren, deren Product sie bildet. So ist die Einheit das Maß der Summe, der Factor das Maß des Products, die Basis das Maß der Potenz. Die Zahlen selbst werden in Rücksicht ihrer Meßbarkeit unterschieden. Alle ganzen Zahlen haben in der Einheit ihr gemeinschaftliches Maß; alle Zahlen, die nur durch die Einheit oder sich selbst gemessen werden können, sind Primzahlen; Größen, die ein gemeinschaftliches Maß haben, sind commensurabel; Größen, die überhaupt kein gemeinschaftliches Maß

haben oder durch rationale Zahlen nicht gemeſſen werden können, ſind incommenſurabel, wie z. B. die Diagonale des Quadrats in Rückſicht der Seite (vgl. §. 95. Zuſ.) u. ſ. f. Das Größenverhältniß bildet das Maß der Größenveränderung, und durch jede Größenmeſſung wird allemal zugleich ein Größenverhältniß beſtimmt (das Verhältniß der meſſenden Größe zur gemeſſenen). Die Größen ſind erkennbar, ſoweit ſie meßbar ſind. Daher identificirt ſich die Größenlehre mit der Größenmeſſung. Daher die Namen Geometrie, Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie u. ſ. f.

Zuſatz. Das Maß iſt Größenverhältniß, das Größenverhältniß iſt das Maß der Größenveränderung. Eine Größe iſt in ihrer Veränderung an die einer andern Größe gebunden, von der ſie als Function abhängt. Sie iſt nicht mehr willkürlich veränderlich, ſondern in einer genau beſtimmten Weiſe. So iſt ſie in der Möglichkeit ihrer unbegrenzten Veränderung ſelbſt begrenzt, das ἄπειρον hat das πέρας in ſich aufgenommen. Die Einheit dieſer beiden Beſtimmungen begreift Plato in ſeinem Philebus als Maß. Das Maß iſt der eigentliche Grundbegriff der pythagoreiſchen Philoſophie. Wenn dieſe die Zahl zum Princip der Dinge erhebt, ſo bedeutet die Zahl hier nicht die arithmetiſche Operation, ſondern die Ordnung der Dinge. Sie iſt die kürzeſte Formel für den Satz: Alles iſt nach beſtimmten Größenverhältniſſen geordnet, d. h. Alles iſt Maß. Die Zahl gilt als der Ausdruck des Maßes, das Maß als der Ausdruck der Größenverhältniſſe, dieſe als die Grundform und Ordnung der Welt.

In der That iſt der Begriff des Maßes der erſte, durch welchen Ordnung, Harmonie, Uebereinſtimmung der Dinge, begrenzende Einheit in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit, die dem ἄπειρον in jeder Geſtalt überlegene Macht des πέρας gedacht wird. Daher die hervorragende Geltung dieſer Kategorie in der griechiſchen Denk- und Lebensweiſe. Die ſinnvollen Ausſprüche der älteſten Philoſo-

phen Griechenlands, die gnomische Weisheit der Denker und Dichter haben diesen Begriff zu ihrem Grundthema: halte Maß (μηδὲν ἄγαν)! Nichts erscheint ungerechter, als das Uebermaß oder der Uebermuth (ὕβρις), nichts verhängnißvoller als die Vermessenheit, nichts gerechter als die Nemesis, die das Uebermaß aufhebende, das Gleichgewicht und Maß wiederherstellende Gottheit. Auf den Begriff des Maßes gründet Pythagoras seine Philosophie, Plato seinen Staat, in welchem auf das genauste die politischen Maßverhältnisse durchgeführt und bis in die Zahlen hinein berechnet werden, Aristoteles den Grundbegriff seiner Ethik, die Tugend, als welche die Triebe formt, begrenzt, mäßigt, so daß jeder natürliche Trieb seinen wohlbestimmten Grad, sein richtiges Größenverhältniß, d. h. sein Maß hat. Diese Tugend verhält sich zu den Trieben, wie das πέρας zu dem ἄπειρον.

Das Maß ist ein ordnendes Princip. Dieser Begriff nimmt schon den höheren der Gesetzmäßigkeit, den noch höheren der Zweckmäßigkeit in Aussicht, und so genau er als Kategorie davon unterschieden werden muß, so schwierig ist es oft, solche Beispiele des Maßes zu wählen, die nicht auch für jene höheren Begriffe gelten könnten. Denn in der Natur der Dinge sind die Kategorien nicht so gesondert, wie im Denken, das sie auseinander halten muß, um sie deutlich zu erkennen.

§. 103.

Das Problem des Maßes. Die Maßbestimmung.

Qualität und Quantität bilden eine unmittelbare Einheit, denn jeder der beiden Begriffe fordert in seiner Entwicklung den andern. In Wahrheit giebt es kein Dasein, welches bloß qualitativ oder bloß quantitativ wäre. In Wahrheit ist jedes Dasein beides zugleich: sowohl Beschaffenheit als Größe d. h. qualitative Größe. Die Größe fordert zu ihrer Bestimmung das Maß. Da-

raus erklärt ſich die in dem Begriff des Maßes enthaltene Aufgabe.

1. Die unmittelbare Verbindung der Beſchaffenheit und Größe ſoll gedacht werden. Beide ſind unmittelbar auf einander bezogen, d. h. jede iſt durch die andere beſtimmt. Alſo muß die Beſchaffenheit gedacht werden als beſtimmt durch die Größe. Wenn es die Größe iſt, wodurch die Beſchaffenheit beſtimmt wird, ſo iſt die Größe maßgebend. Die maßgebende Größe begreift ſich als das quantitative Maß.

2. Aber die Größe ſelbſt iſt vermöge ihrer Beſchaffenheit dieſe und keine andere. Alſo muß die Größe gedacht werden als beſtimmt durch die Beſchaffenheit. Wenn es aber die Beſchaffenheit iſt, wodurch die Größe beſtimmt wird, ſo iſt die Beſchaffenheit maßgebend. Die maßgebende Beſchaffenheit begreift ſich als das qualitative Maß.

3. Wenn aber beides maßgebend iſt, ſowohl die Beſchaffenheit als die Größe, und jedes Daſein beides zugleich iſt, ſowohl qualitativ als quantitativ, ſo muß jedes Daſein gedacht werden als ein beſtimmtes Maß, welches ſich auf andere Maße bezieht. Das Etwas verhält ſich zu Anderem. Die Größe verhält ſich zur Größe. Die Qualität verhält ſich zur Quantität. Jede der beiden Seiten muß jetzt als Maß gedacht werden: alſo das Maß verhält ſich zum Maße. Das Maß muß gedacht werden als Maßverhältniß.

§. 104.

Das quantitative Maß als Problem.

Das quantitative Maß iſt die maßgebende Größe. Es ſoll die Größe ſein, wodurch die Beſchaffenheit beſtimmt wird. Die Beſchaffenheit ſelbſt iſt zugleich Größe. Alſo iſt die erſte Aufgabe,

die qualitative Größe zu bestimmen. Aber es soll die Qualität oder das Etwas nicht bloß in seiner Größe, nicht bloß der Quantität nach, sondern durch dieselbe bestimmt werden. Also ist die zweite Aufgabe, die Größe als qualificirend zu denken. Ist aber die Beschaffenheit in ihrer Veränderung abhängig von der Größe, so erscheint sie als deren Function. Es ist die dritte Aufgabe, die Qualität als Function der Quantität zu denken. In diesem Begriff vollendet sich das quantitative Maß.

§. 105.

1. Der Maßstab.

Gegeben sind nicht mehr bloße Größen, sondern qualitative Größen d. i. die Größe oder Menge von Etwas (etwas Großes). Die Aufgabe ist, diese Größen zu bestimmen. Größen werden bestimmt, indem sie gezählt werden. Was gezählt wird, ist die Anzahl der in der Größe enthaltenen Einheiten. Die bloße Eins ist das Maß der Größe, welche Zahl ist. Die qualitative Größe läßt sich offenbar durch die bloße Eins und deren Anzahl nicht messen. Sie fordert, um gezählt zu werden, eine qualitative Größeneinheit d. h. einen **Maßstab**. Es sei z. B. die menschliche Größe, die als Größe begriffen werden soll. Man darf fragen, wie viel Eins enthält diese Zahlgröße? Aber die Frage: wie viel Eins enthält die menschliche Größe? hat keinen Sinn. Vielmehr muß hier vor allem gefragt werden: **welches** ist die in der menschlichen Größe zu zählende Einheit? Diese Einheit sei z. B. der Fuß. Jetzt läßt sich die Frage aufwerfen: wie viel Fuß enthält die menschliche Größe?

1. Die qualitative Größe ist gleich einer bestimmten Anzahl qualitativer Größeneinheiten. Die qualitative Größeneinheit ist der Maßstab. Also ist die qualitative Größe (als Größe ge-

nommen) gleich einer beſtimmten Anzahl ihres Maßſtabes, ſie enthält entweder dieſen Maßſtab ſelbſt ſo vielmal oder ſo viele Theile deſſelben. Dieſe Anzahl d. h. dieſes Verhältniß der qualitativen Größe zu ihrem Maßſtabe beſtimmen heißt meſſen. Der Maßſtab iſt die Einheit. Die qualitative Größe iſt die gemeſſene Anzahl dieſer Einheiten. Wie ſich die Zahlgröße zur Eins (als ihrer Einheit) verhält, ſo verhält ſich die qualitative Größe zum Maßſtab. Wie die Größe nur begriffen werden kann durch die Zahl und dieſe durch Zählen, ſo kann die qualitative Größe als Größe nur begriffen werden durch Meſſen. Wie der Maßſtab die qualitative Größeneinheit, ſo iſt das Meſſen ein qualitatives Zählen und Rechnen.

2. Meſſen iſt Denken. Ohne dieſes meſſende Denken könnten die qualitativen Größen d. h. ſämmtliche Erſcheinungen, ſofern ſie Größen ſind, weder gedacht noch begriffen werden. Ohne Maßſtab giebt es kein Meſſen. Alſo iſt der Maßſtab eine nothwendige Kategorie, ohne welche das Denken niemals Erkenntniß qualitativer Größen ſein könnte. Jede Erſcheinung iſt als Größe nur ſoweit erkennbar, als ſie meßbar iſt. Ihre Erkennbarkeit (Meßbarkeit) fordert den Maßſtab. So fordern die Raumgrößen die Linien-, Flächen-, Körpermaße, die Zeitgrößen das Zeitmaß, die Gewichtsgrößen der Körper die Gewichtsmaße, die Werthgrößen der Dinge das Werthmaß (Geld), die ſprachliche Quantität der Wörter die Silbenmaße u. ſ. f.

Ohne Maßſtab kein Meſſen. Ohne Meſſen giebt es keine Größenſchätzung der Dinge, alſo auch keine öffentliche Größengeltung, keine gültige Größentheilung, und ohne dieſe Bedingungen iſt Handel und Wandel, überhaupt jeder Rechtsverkehr aufgehoben oder aufs äußerſte beſchränkt. Das Maß als Maßſtab fordert eine ebenſo allgemeine Geltung als die Zahl, und in ſeinen beſonderen Formen eine ebenſo öffentliche Geltung als

die Sprache. Ohne den Begriff des Maßstabes giebt es keine logische Größenschätzung, ohne diese weder eine wissenschaftliche noch bürgerliche. Die letztere fordert, daß festgestellt wird, welches in den verschiedenen Rücksichten die Maßstäbe sein sollen. Diese Feststellung geschieht durch positive Bestimmungen, die sich aus Zweckmäßigkeitsgründen erklären. Daß aber diese positiven Maßbestimmungen gemeinschaftlich gelten, ist eine politische Nothwendigkeit, die nur da aufhören sollte, wo die politische Gemeinschaft aufhört. Die Geltung verschiedener Maße (Geld, Gewicht u. s. f.) in einem und demselben Volk ist eine der fühlbarsten Hemmungen der Volksgemeinschaft und zugleich ein deutliches Zeichen, daß diesem Volk die politische Gemeinschaft in den elementarsten Bestimmungen fehlt.

3. Der Maßstab ist qualitative Größeneinheit. Er ist als solche selbst Größe. Er ist als Größe selbst theilbar, meßbar. So ist der Maßstab *relativ*. Darum ist auch alle logische Größenschätzung eine relative. Was in der Rücksicht auf diesen Maßstab als groß gilt, gilt in der Rücksicht auf einen andern als klein. Die gemessene Größe wird zum Maßstab genommen für eine andere zu messende Größe. So gilt der Fuß oder die Klafter (Toise) als Maßstab der geographischen Meile, diese als Maßstab des Grades, welcher selbst Maßstab ist für den Umfang eines Meridians; die geographische Meile mißt den Erddurchmesser, der selbst wieder als Maßstab genommen wird, um die Entfernung des Mondes und der Sonne von der Erde zu messen. Und handelt es sich um die Entfernung der Fixsterne, so gilt nicht mehr der Erddurchmesser, sondern der Durchmesser der Erdbahn (die Erdweite), als Maßstab u. s. f.

4. Die Größen sind meßbar, sobald ihr Maßstab gegeben ist. Aber der Maßstab ist nicht gegeben, sondern zu finden. Extensive Größen lassen sich messen, indem ein aliquoter Theil

derſelben als Maßſtab gilt. Aber dieſer Maßſtab iſt ſelbſt wieder eine meßbare Größe und fordert zu ſeiner Meſſung ebenfalls einen Maßſtab. Die Meſſung der extenſiven Größe iſt endlos, wie ihre Theilbarkeit. Der Begriff der extenſiven Größe war ein Problem, das zu ſeiner Auflöſung den Begriff der intenſiven Größe forderte (vgl. §. 99. Nr 3). Die Meßbarkeit der intenſiven Größen und der continuirlichen Größenveränderung iſt ein Problem, deſſen Löſung nach Art der Erſcheinung die Sache einer erfinderiſchen Einſicht iſt, die den zutreffenden Maßſtab erſinnt, der z. B. als Thermometer die Höhe der Temperatur, als Barometer die Schwere der Luft, als Pendelſchwingung den Zeitverlauf u. ſ. f. mißt. Der Maßſtab iſt qualitative Größeneinheit. Er mißt nicht bloß Größe, ſondern dieſe ſo beſchaffene Größe. Eben in dieſem Punkte liegt ſein Problem. Der qualitativen Größe gegenüber entſteht die Frage: welche Größe qualificirt ſich zum Maßſtab dieſer ſo beſchaffenen Größe?

5. Darum löſt auch der Begriff des Maßſtabes nicht das Problem des quantitativen Maßes. Er ſetzt die qualitative Größe voraus, aber er qualificirt die Größe nicht. Er beſtimmt die Größe von Etwas, aber er beſtimmt nicht das Etwas ſelbſt durch ſeine Größe. Darum leiſtet er nicht, was das quantitative Maß fordert. Die Qualität ſoll beſtimmt werden durch die Quantität.

§. 106.

2. Die Regel.

Quantität und Qualität verhalten ſich zu einander. Dieſes Verhältniß wird zunächſt ſo gedacht, daß die Qualität von der Quantität abhängt oder durch dieſelbe beſtimmt wird. Die Qualität begreifen wir als Etwas: als das, was iſt. Das

Quantum begreifen wir als Zahl oder als wie viel. Also muß das Verhältniß gedacht werden zwischen dem Quale und Quantum, zwischen dem Etwas und der Zahl, zwischen dem Was und dem Wieviel. Und zwar soll dieses Verhältniß so gedacht werden, daß es die Zahl ist, welche die Qualität bestimmt, daß durch das Wie viel das Was begriffen wird. Es handelt sich also um den Begriff der maßgebenden oder qualificirenden Zahl.

1. Gegeben ist Etwas in einer gewissen Anzahl d. h. in einer Menge von Fällen. Die Frage heißt: was ist gegeben? Die Antwort soll abhängig sein von dem Quantum, in dem es gegeben ist. Also lautet die begreifende Formel: weil etwas in so vielen Fällen diese Beschaffenheit hat, darum ist es so und nicht anders beschaffen. Hier wird das Was bestimmt durch das Wie viel, hier wird das Etwas qualificirt durch seine Zahl, hier wird die Qualität festgestellt durch die Quantität. Dieses quantitative Maß, welches die Qualität der Quantität unterwirft, begreift sich als Regel.

2. Die Regel ist ein nothwendiger Begriff, denn sie ist die Lösung eines nothwendigen Denkproblems. Wir müssen die Qualität auf die Quantität beziehen, das Etwas durch sein Quantum, den Fall durch die Zahl der Fälle bestimmen. Dies geschieht durch die Regel. Der Fall gilt als dieser oder als so beschaffen, weil er so oft dieser ist. Was sich in einer Reihe oder Anzahl gleicher Fälle wiederholt, wird ebendadurch in seiner Beschaffenheit oder Veränderung regelmäßig. So sprechen wir von einer regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten, von einem regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht, von einem regelmäßigen Leben, in dem ein Tag wie der andere verläuft und jeder Tag in seinen Geschäften geordnet ist nach einer genauen Eintheilung der Zeit. Eine Anzahl gleicher Lebenserfah-

rungen beſtimmt die Erfahrung. So bilden ſich die ſogenannten Lebensregeln, deren Inbegriff die gewöhnliche Lebensweisheit ausmacht. Eine Anzahl gleicher Fälle in Rückſicht des Sprachgebrauchs bildet die Sprachregel. Die menſchliche Größe wird durch den Maßſtab gemeſſen, die gefundene Erklärung heißt: der Menſch iſt ſo oder ſo groß. Wiederholt ſich dieſes Maß in einer Anzahl gleicher Fälle, ſo entſteht jetzt der Begriff einer regelmäßigen Größe des Menſchen. Die Erklärung heißt jetzt: der Menſch iſt in der Regel ſo oder ſo groß.

Durch die Zahl der Fälle beſtimmen wir die Regel. Durch die Regel beurtheilen wir die Beſchaffenheit des Falls, d. h. wir qualificiren den Fall. Nach dieſem Urtheil richten wir uns, ſo oft der Fall wiederkehrt, alſo in Rückſicht der folgenden Fälle. So wird die Regel zur Richtſchnur, die das Denken leitet.

3. Wir richten uns nach der Regel. Die Regel ſelbſt richtet ſich nach der Zahl. Hier entſteht die Frage: durch welche Zahl wird die Regel beſtimmt? Wie groß muß die Zahl ſein, um eine Regel zu bilden? Wie oft muß etwas ſich wiederholt haben, um als regelmäßig zu gelten? Hier zeigt ſich wieder in anderer Form das alte Problem des Sorites. Wann wird aus dem Nicht-Haufen der Haufen? Mit dem wie vielten Korn? Wann wird aus der Nicht-Regel die Regel? Mit dem wie vielten Fall? Etwa mit dem letzten, der die Reihe vollendet? Aber welcher Fall iſt der letzte? Offenbar keiner, der gezählt wird. Offenbar giebt es auf die Frage, welche Zahl die Regel ausmacht, keine numeriſche Antwort. Es giebt keine Zahl, welche verbürgt, daß ſie alle Fälle in ſich begreift. Die Regel zählt; keine Zahl iſt die letzte. Giebt es aber noch mehr Fälle, als die Regel zählt, ſo können dieſe weiteren Fälle den bisherigen d. h. der Regel widerſprechen. Mithin kann es Ausnahmen von der Regel geben. Jede Regel muß auf Ausnah-

men gefaßt ſein. Die Regel hat ſo wenig eine feſte Grenze als die Zahl. Weil die Regel aus der Zahl begriffen wird, darum liegt in dem Begriff der Regel die Möglichkeit der Ausnahme. Es giebt keine Regel ohne Ausnahme.

4. Hier begreift ſich der Unterſchied zwiſchen Regel und Geſetz. Die Regel zählt, das Geſetz *begründet*. Darum hat das Geſetz keine Ausnahmen. Mit der Ausnahme kann ſich die Regel vertragen, nicht das Geſetz. So kann dieſelbe Erſcheinung regelmäßig und geſetzmäßig ſein, je nachdem wir ſie denken. Iſt z. B. der Wechſel von Tag und Nacht für uns nichts weiter als eine ſo oft wiederholte Erfahrung, ſo iſt dieſer Wechſel bloß regelmäßig; ſo lange haben wir gar keinen Grund, die Möglichkeit einer Ausnahme zu leugnen. Denken wir dagegen dieſen Wechſel als begründet durch die Achſendrehung der Erde in ihrer Stellung zur Sonne, ſo iſt er geſetzmäßig.

5. Die Regel erlaubt die Ausnahme. Beide ſtehen ſich gegenüber. Auf jeder der beiden Seiten findet ſich eine Anzahl Fälle. Die Regel zählt die gleichen, die Ausnahme die widerſprechenden Fälle. Jetzt bildet die Regel nur noch die *Mehrzahl* der gleichen Fälle; jetzt iſt es nur noch die Majorität der Fälle d. h. die größere Anzahl, wodurch die Regel beſtimmt wird. Jede Zahl kann ſich mehren, alſo auch die der widerſprechenden Fälle; ſie kann eine Größe erreichen, mit welcher verglichen die Zahl der gleichen Fälle aufhört maßgebend zu ſein. Jetzt wird die Regel ungültig. Alle Regeln, die je gegolten, haben ihre Geltung erreicht durch die ſteigende Zahl der poſitiven Fälle und dieſe Geltung verloren durch die ſteigende Zahl der negativen.

Hier zeigt ſich der Widerſpruch, in den die Regel geräth. In ihrem Begriff liegt die Möglichkeit der Ausnahme. In dem Begriff der Ausnahme liegt die Möglichkeit, durch ihre Quanti-

tät die Regel ſelbſt aufzuheben. So hebt ſich die Regel ſelbſt auf.

Sie qualificirt den Fall durch die Zahl der Fälle. Weil die Fälle, welche dieſe Beſchaffenheit haben, ſo viele ſind, darum iſt der Fall ſo und nicht anders beſchaffen. Offenbar wird dabei vorausgeſetzt, daß der Fall überhaupt in dieſer Beſchaffenheit ſtattfindet. So erſcheint die Regel als eine Tautologie, welche erklärt: weil (in ſo vielen Fällen) die Sache ſo iſt, darum iſt die Sache ſo. So wird von der Regel, wie es beim Maßſtabe der Fall war, die Qualität noch vorausgeſetzt und nicht ſo begriffen, daß ſie in Wahrheit von der Quantität abhängt. So leiſtet die Regel nicht, was das quantitative Maß fordert. Sie begreift die Qualität nicht als Function der Quantität, aber ſie ſelbſt verlangt, daß das Verhältniß beider Seiten ſo gedacht werde.

§. 107.

3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung.

Die Qualität als Function der Quantität.

In der That erlaubt der in der Regel enthaltene Widerſpruch zunächſt keine andere Löſung. Die Regel beſtimmt die Qualität, ſie ſelbſt wird beſtimmt durch die Quantität oder die Zahl der Fälle; die Zahl der Regel verhält ſich zur Zahl der Ausnahmen; in dieſem Verhältniß erſcheint die Zahl, welche die Regel beſtimmt, als veränderlich, ſie ſinkt in Vergleich mit der ſteigenden Zahl der Ausnahmen; alſo erſcheint die Regel, welche die Qualität beſtimmt, ſelbſt als veränderlich, d. h. die Qualität muß gedacht werden als veränderlich in Folge der Quantität.

1. Die Regel bindet die Qualität an eine willkürlich ver-

änderliche Größe (die Zahl der Fälle). So erscheint die Qualität als etwas abhängig Veränderliches d. h. sie erscheint als Function der Quantität. Mit der Veränderung der Quantität verändert sich die Qualität. Jetzt erscheint die Qualität in der That bestimmt durch die Quantität. In diesem Begriff erfüllt sich das quantitative Maß. Wenn im Maß sich Größe und Beschaffenheit zu einander verhalten, so ist klar, daß die Veränderung der einen Seite die der andern mit sich bringt. Wenn im quantitativen Maße die Größe es ist, von der die Beschaffenheit abhängt, so muß diese als Function von jener: d. h. die qualitative Veränderung als bestimmt durch die quantitative begriffen werden.

2. Das Quantum hat, wie die Zahl, keine feste Grenze. Ihre Grenze ist nicht qualitativ, darum fällt auch die quantitative Grenze nicht unmittelbar mit der qualitativen Grenze zusammen. Darum ist die qualitative Veränderung in ihrem continuirlichen Verlauf nicht dergestalt der quantitativen Veränderung unterworfen, daß sobald die Quantität des Etwas sich ändert, aus dem Etwas ein völlig Anderes wird. Sonst müßte das Etwas in jedem Moment ein völlig Anderes werden und eben dadurch der Continuität seiner Veränderung widersprechen. Also ist das Verhältniß der qualitativen Veränderung zur quantitativen ein solches, worin jene von dieser sowohl unabhängig als abhängig erscheint.

Hier geräth der Begriff des quantitativen Maßes in eine scheinbare Antinomie: 1) die Veränderung der Größe verändert die Qualität nicht; 2) die Veränderung der Quantität verändert die Qualität. Der erste Satz ist nothwendig, weil das quantitative Maß quantitativ, also gegen die Qualität gleichgültig ist; der zweite Satz ist nothwendig, weil dieses Quantum Maß ist und als solches sich zur Qualität bestimmend verhält.

Beide Sätze vereinigen ſich darin, daß die Größenveränderung in Rückſicht der Qualität einen Spielraum beſchreibt, innerhalb deſſen die Qualität ſcheinbar dieſelbe bleibt; daß aber dieſer Spielraum ſein Maß (Grenze) hat, mit dem, wenn es überſchritten wird, die Qualität ſich ändert.

3. Die quantitative Veränderung iſt Vermehrung und Verminderung. Beide haben ihr Maß, von dem die Qualität abhängt. Es giebt in der fortſchreitenden Vermehrung und Verminderung der qualitativen Größe einen Punkt, bis zu welchem die Qualität bleibt was ſie iſt und die quantitative Veränderung erträgt, in welchem dagegen, wenn er erreicht iſt, die Qualität aufhört zu ſein, was ſie war. So kann die menſchliche Größe ſich mehren und mindern, ohne ihre menſchliche Beſchaffenheit aufzuheben; ſie kann von ihrer *Regel* nach beiden Seiten abweichen, ohne deshalb ihre Qualität zu verlieren, aber die Verminderung auf beiden Seiten hat ihr Maß, mit deſſen Ueberſchreitung die Größe aufhört, eine *menſchliche* Größe zu ſein.

Dieſe qualitative Veränderung erſcheint *plötzlich*, als ob ſie in einem gewiſſen Moment der Größenveränderung überhaupt erſt ſtattfände. In Wahrheit iſt ſie nicht plötzlich, ſondern wie jede Veränderung continuirlich. Was allmälig geworden iſt, iſt mit einem Mal da. Was mit *einem Mal* da iſt, iſt ein intenſiver Größenzuſtand, der als ſolcher nur gradatim (d. h. durch continuirliche Größenveränderung) erreicht werden konnte. Was mit einem Mal da iſt, muß darum allmälig geworden ſein. Man drückt ſich deshalb gut aus, wenn man von ſolchen Momenten ſagt: „das Maß iſt voll". Das Maß wird nicht mit einem Mal voll, aber es *iſt* mit einem Mal voll, nachdem es ſich allmälig gefüllt hat.

4. Die continuirliche Größenveränderung kann eine Reihe ſolcher Punkte durchlaufen, in denen die Qualität ſich mit einem

Mal ändert und gleichsam eine Epoche der Größenentwicklung eintritt. Hegel hat diese hervorspringenden Punkte Knoten genannt, wie die Astronomie die Punkte zu bezeichnen pflegt, in denen die Planetenbahnen die Erdbahn schneiden. Eine Reihenfolge von Punkten fordert die Vorstellung der Linie. Wenn man sich nun die continuirliche Größenveränderung unter diesem Schema vorstellt als eine Linie, die durch jene Knotenpunkte hindurchläuft, deren jeder das Maß vollmacht und die Qualität mit einem Male verändert, so begreift sich der hegel'sche Ausdruck: „die Knotenlinie der Maßverhältnisse". Sie bildet eine Reihenfolge quantitativer Maße, welche innerhalb eines continuirlichen Processes die Qualität durch die Quantität verändern.

5. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich jede continuirliche Größenveränderung in der Natur, das organische Wachsthum, überhaupt jeder Entwicklungsproceß, auch der geistige, als eine solche Knotenlinie quantitativer Maße begreifen. Jede Entwicklung ist eine Veränderung. Was sich verändert ist Etwas und zwar (als Subject der Entwicklung) Eines. Das entwicklungsfähige Etwas ist intensive Größe, die sich in einer Anzahl Stufen entfaltet. Die Entwicklung ist graduelle Stufenreihe. Jede dieser Stufen ist ein quantitatives Maß, mit dessen Erfüllung sich die Qualität ändert (das Etwas ein Anderes wird). So nähern wir uns mit der Entwicklung der Begriffe immermehr dem Begriffe der Entwicklung. Sie ist Werden, Veränderung, graduelle Reihe, continuirliche Größenveränderung, Knotenlinie der Maßverhältnisse. Soweit ist sie bis jetzt enthüllt. Damit ist das Problem der Entwicklung noch lange nicht gelöst.

Zusatz. Natur und Menschheit bieten für das quantitative Maß in der eben entwickelten Bestimmung einen Reichthum von Beispielen. Die Temperatur des Wassers ist veränderlich; sie steigt

und fällt, ohne daß das Waſſer aufhört, Waſſer zu ſein. Aber es giebt in der Verminderung einen Punkt, wo es gefriert, in der Vermehrung einen Punkt, wo es verdampft. Seine Beſchaffenheit als Waſſer iſt gebunden an ein quantitatives Maß der Wärme. — Ein Staat vergrößert ſich, die Bevölkerung nimmt zu, die Ländermaſſe wächſt, die Verfaſſungsform bleibt, aber es giebt ein Maß der Erweiterung, womit ſich jene politiſche Beſchaffenheit nicht mehr verträgt und eine Veränderung der politiſchen Qualität eintritt. Die großen geſchichtlichen Kriſen erſcheinen plötzlich, wie durch eine einzelne Begebenheit hervorgerufen; doch iſt es ſtets eine große in der Vergangenheit weithin ausgedehnte Reihe von Factoren, die in ihrem letzten Gliede die Kriſis zum Ausbruch bringen.

§. 108.

Das qualitative Maß.

Das quantitative Maß bemächtigt ſich mit jedem Schritte mehr der Qualität. Als Maßſtab beſtimmt es die Größe (Menge) der Qualität, als Regel beſtimmt es die Qualität ſelbſt, als Knotenlinie der Maße beſtimmt es die Veränderung der Qualität. Hier erſcheint die Qualität in ihrer Abhängigkeit von der Quantität, in der That durch dieſelbe beſtimmt, als deren Function.

Mit der Größe ändert ſich die Beſchaffenheit. Alſo verträgt ſich die beſtimmte Beſchaffenheit nur mit dieſem beſtimmten Größenmaß, alſo muß die Größe begriffen werden als abhängig von der Beſchaffenheit, als deren Function, oder die Beſchaffenheit muß begriffen werden als beſtimmend die Größe, als maßgebende Beſchaffenheit oder als *qualitatives* Maß.

1. Es iſt die Beſchaffenheit, welche die Größe beſtimmt. So iſt in der menſchlichen Größe die Größe abhängig von der

Beſchaffenheit, denn es liegt in der Natur des Menſchen, ſo beſtimmte Größenverhältniſſe zu haben. In dieſer Rückſicht iſt die menſchliche Größe ein Beiſpiel des qualitativen Maßes, wie vorher des quantitativen in ſeinen verſchiedenen Formen. Dieſer Begriff weiſt unwillkürlich auf höhere Begriffe hin, die auch nothwendig aus ihm in der Folge hervorgehen werden, aber hier noch nicht entwickelt ſind. Wenn es in der Natur der Beſchaffenheit liegt, dieſe beſtimmte Größe zu haben, ſo erſcheint in dem qualitativen Maße die Beſchaffenheit als Grund der Größe, alſo das qualitative Maß ſelbſt als *Grund*. Wenn es die Beſchaffenheit iſt, die eine beſtimmte Größe fordert als die ihr zuträgliche und gemäße, ſo erſcheint in dem qualitativen Maße die Größe als zweckmäßig, alſo das qualitative Maß ſelbſt als ein durch den *Zweck* beſtimmtes Verhältniß zwiſchen Qualität und Quantität. Es iſt auch richtig, daß in dieſer Kategorie gleichſam noch verdeckt und verhüllt ſchon die Begriffe des Grundes und Zwecks enthalten ſind; man ſieht, daß der Begriff des Maßes über ſich hinausweiſt und *welchen* höheren Begriffen er zuſtrebt. Aber dieſe Hinweiſung beeinträchtigt dieſen Begriff ſo wenig, daß ſie ihn vielmehr in ſeiner Nothwendigkeit und Eigenthümlichkeit rechtfertigt. In der That iſt das qualitative Maß ſelbſt ein Problem, das ſeine letzte Auflöſung in dem Begriff des Zwecks findet. Alle niederen Begriffe treten in den Dienſt der höheren. Das hindert nicht, ſie zunächſt ohne die höheren zu denken. Warum ſoll jetzt nicht als Maß und bloß als Maß gedacht werden können, was ſpäter auch als Grund, noch ſpäter als Zweck wird gedacht werden müſſen? So wird in jeder Kategorie ein x mitgedacht, das ſich erſt in der Folge in Gedanken und Begriff auflöſt und ſeinen logiſchen Werth entwickelt. In dem Begriff des qualitativen Maßes ſoll zunächſt nichts weiter gedacht werden, als ein ſolches Verhältniß der Qualität und

Quantität, in welchem die Größe als eine Function der Beſchaffenheit erſcheint. Daß dieſe Abhängigkeit tiefer begründet iſt, als der Begriff des Maßes erklärt, wird aus den tieferen Begriffen, zu denen die logiſche Entwicklung fortſchreitet, von ſelbſt einleuchten.

2. Indeſſen giebt es Beiſpiele des qualitativen Maßes, in denen die Größe abhängig erſcheint von der Beſchaffenheit, ohne daß dieſe Abhängigkeit ſich zunächſt aus Gründen oder Zwecken tiefer begreifen läßt. So hat z. B. der Menſch ein beſtimmtes Quantum organiſcher Wärme, das nur durch Krankheitsurſachen ernſtlich verändert wird, deſſen Veränderung ein Maß hat, das nicht überſchritten werden kann, ohne die Beſchaffenheit des Lebens ſelbſt aufzuheben. Offenbar iſt hier ein Zuſammenhang, ein beſtimmtes Verhältniß zwiſchen dem menſchlichen Leben und ſeinem Wärmequantum. Offenbar iſt dieſes Verhältniß ein qualitatives Maß. Welcher tiefere Zuſammenhang dieſes Verhältniß begründet, iſt Problem. Aber ohne den Begriff des qualitativen Maßes wäre ein ſolches Problem nicht möglich. Wenn das qualitative Maß keine Kategorie wäre, ſo könnten auch die Begriffe des Grundes und Zweckes keine Probleme ſein. Dieſe einfache Betrachtung läßt den Zuſammenhang erkennen, in welchem die Begriffe einander fordern, und wie jeder dieſer Begriffe Probleme enthält, die wir erkennen, ſobald wir uns den Begriff deutlich entwickeln.

3. Der Begriff des quantitativen Maßes fordert den des qualitativen. Das quantitative Maß beſtimmt als Maßſtab die qualitative Größe, als Regel die Beſchaffenheit des Falls durch die Zahl der Fälle, als Reihenfolge der Maßverhältniſſe die qualitative Veränderung durch die quantitative. Aber in allen drei Fällen iſt die Beſchaffenheit ſelbſt das Maßgebende. Nach der Beſchaffenheit richtet ſich der Maßſtab, die Zahl der Fälle,

die quantitative Veränderung. Jede Größe ist meßbar. Aber wie ist sie meßbar? Man kann nicht alles mit der Elle messen. Je nachdem die Größe ist, wird sie gemessen.

Es giebt mathematisch meßbare Größen, deren Beschaffenheit es schwierig macht, den zutreffenden Maßstab zu finden. Es giebt Größen, deren Beschaffenheit die mathematische Messung unmöglich macht. Die menschlichen Tugenden und Leidenschaften sind nicht mathematisch meßbar, doch sind sie meßbar. Die Größe der Aufopferung z. B. mißt die Tugend, die Größe des Werths mißt die Opfer, die Größe der Neigung mißt diesen Werth u. s. f. In demselben Maß als eine Leidenschaft steigt, vermindert sich die Stärke aller übrigen Interessen und damit der Werth der Dinge, auf welche diese Interessen gerichtet waren. In demselben Maße werden wir gegen diese Dinge gleichgültig. Die Größe dieser Art Gleichgültigkeit kann die Gewalt der Leidenschaft messen u. s. f.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des qualitativen Maßes ist die Kunst. Jede Kunst, jede Kunstart, jedes Kunstwerk hat seine bestimmte Beschaffenheit, von welcher Umfang, Grenzen, Größenverhältnisse u. s. f. unmittelbar abhängen. Ein lyrisches Gedicht hat in seiner Beschaffenheit das Maß seiner Größe. Wenn die Empfindung sich breit macht, so wird sie langweilig. Nichts ist weniger poetisch als das Langweilige. Wenn ein lyrisches Gedicht lang ist, so hört es auf poetisch zu wirken und zu sein, oder wenigstens es verliert an seiner poetischen Geltung. Umgekehrt braucht ein erzählendes Gedicht, um anschaulich darzustellen, eine gewisse Fülle des Spielraums, die ein ausgedehntes und bequemes Größenmaß fordert. Man kann nicht in derselben Kürze erzählen als empfinden. Ein anderes qualitatives Maß hat die lyrische Poesie, ein anderes die epische. Und nicht bloß der äußere Umfang, auch die metrische Anordnung, das Versmaß, der Strophenbau u. s. f. sind bedingt durch die Beschaffenheit der Dichtung. So sind auch

durch die Beſchaffenheit des Dramas z. B. der Tragödie beſtimmte Größenverhältniſſe ſowohl des Ganzen als der Theile geſetzt, welche das Kunſtwerk nicht zu weit überſchreiten darf, ohne ſeine Beſchaffenheit zu ſtören. Auch hier verſtanden es die Alten am beſten, das richtige Maß zu halten. Wir haben berühmte Dramen, in denen der erſte Act größer iſt, als eine ganze ſophokleiſche Tragödie. Ein ſolches Drama widerſpricht dem Maß und damit einer ſeiner erſten und elementarſten Bedingungen. — Die Baukunſt fordert in ihren verſchiedenen Stylen verſchiedene Größenverhältniſſe, die ſich nach der Beſchaffenheit der Bauſtyle richten. Andere Größenverhältniſſe fordert der byzantiniſche, andere der gothiſche Bauſtyl. Der letztere bedarf coloſſaler Dimenſionen, um zu zeigen was er iſt; in kleinere Maſſe zurückgedrängt, wird die Beſchaffenheit dieſer Bauart in einem Grade beeinträchtigt, der ſie aufhebt.

§. 109.

Die Maße und die Maßverhältniſſe.

Beſchaffenheit und Größe mußten als unmittelbar verbunden d. h. als Einheit gedacht werden. Dies geſchieht im Begriff der qualitativen Größe. Die qualitative Größe fordert den Begriff des quantitativen Maßes, welches ſelbſt den des qualitativen fordert. So wird die qualitative Größe begriffen als quantitatives und qualitatives Maß. Dieſer Begriff enthält ein weiteres Problem, mit deſſen Auflöſung ſich der Begriff des Maßes vollendet.

1. Das qualitative Maß hat eine beſtimmte Beſchaffenheit. Die Beſchaffenheit kann nicht gedacht werden ohne unmittelbare Beziehung auf andere Beſchaffenheiten, das Etwas nicht ohne Beziehung auf Anderes. Dieſes Andere, welches es auch ſei, iſt ſelbſt Etwas, ſelbſt qualitative Größe, alſo ſelbſt (quantitatives und qualitatives) Maß. Alſo kann das qualita-

tive Maß nicht gedacht werden ohne Beziehung auf andere qualitative Maße. Maße ſind zugleich Größen. Größen, die ſich auf einander beziehen, verhalten ſich zu einander. Die Beziehung der Maße muß darum gedacht werden als Verhältniß der Maße.

2. Qualität und Quantität verhielten ſich unmittelbar zu einander: dieſes Verhältniß wurde als Maß begriffen. Jetzt verhalten ſich die Maße unmittelbar zu einander: es muß ein Verhältniß gedacht werden, deſſen Seiten Maße ſind (das Maßverhältniß). Dieſer Begriff folgt unmittelbar aus dem des qualitativen Maßes. Ein Beiſpiel macht die Sache ſogleich klar. Ein dramatiſches Kunſtwerk beſtimmt durch ſeine Beſchaffenheit ſeine Größenverhältniſſe. Es iſt vermöge ſeiner Beſchaffenheit auf Anderes bezogen: auf das Theater in welchem, die Schauſpieler durch welche, das Publicum vor welchem es aufgeführt werden will. Das ſind lauter qualitative Größen, die ſich als Maße auf einander beziehen: der Umfang des Theaters und die Menge der Zuhörer, die Aufmerkſamkeit und Spannung des Publicums, die ein gewiſſes Zeitmaß nicht überdauert, und im Verhältniß dazu die Dauer der Handlung; die Stärke und Fülle der Leidenſchaften in den Charakteren des Dramas und das Kräftemaß der Schauſpieler u. ſ. f.

3. Jedes Maß verhält ſich zu einem anderen, das ſich wieder zu einem anderen verhält, wie dieſes zu einem dritten u. ſ. f. Das Verhältniß der Maße muß darum gedacht werden als eine fortgeſetzte Reihe von Maßverhältniſſen, die alles Daſein in ſich begreift oder in welcher jedes Daſein ein Glied bildet. Jedes Daſein iſt qualitative Größe. Jede qualitative Größe iſt Maß. Alſo iſt der Inbegriff alles Daſeins gleich dem Inbegriff vieler und verſchiedener Maße. Dieſe Maße ſind für einander. Alles Daſein iſt mithin nach Maßverhältniſſen

beſtimmt und geordnet. Dieſer Begriff iſt von allen logiſch entwickelten der reichſte. So weit trägt der Grundgedanke der pythagoreiſchen Lehre. Aus dieſem Gedanken entwirft Plato ſeinen Timäus.

4. Das Maßverhältniß iſt ein Begriff, den das Denken nicht aus den Dingen ſchöpft oder abſtrahirt, ſondern in denſelben ſucht und darum ſeiner Betrachtung der Dinge zu Grunde legt. Es ſetzt voraus, daß alle qualitativen Größen ſich als Maße zu einander verhalten und durch eine Kette von Maßverhältniſſen durchgängig verknüpft ſind. Selbſt wo die Erfahrung dieſen Gedanken noch nicht bewährt hat, bleibt er für das Denken ein nothwendiges Problem. Und die Einſicht in die wirklichen Maßverhältniſſe, wo ſie gelingt, iſt allemal ein großer Triumph des Wiſſens. Jede Proportion, die in den Dingen herrſcht, iſt ein Maßverhältniß. Und die Proportion herrſcht durchgängig, ſo weit die Ordnung der Dinge reicht, in der natürlichen und ſittlichen Welt. Es iſt dieſe Form, in der zuerſt der Gedanke der Geſetzmäßigkeit aufgeht. Die Weltkörper ſind nach Maßverhältniſſen geordnet. Die Verbindung der chemiſchen Körper geſchieht nach Maßverhältniſſen (Stoichiometrie, Aequivalente), die Theile des Organismus laſſen ſich als qualitative Größen betrachten, die einander proportionirt ſind, alſo Maßverhältniſſe bilden, der ſog. camper'ſche Winkel iſt z. B. ein organiſches Maßverhältniß, welches ſelbſt wieder im Maßverhältniß ſteht zur Größe der Gehirnentwicklung, und dieſe verhält ſich zum Maß der Intelligenz u. ſ. f. Die großen Complexe der menſchlichen Geſellſchaft ſind beherrſcht von einer Menge Maßverhältniſſe der verſchiedenſten Art, die alle Formen des Verkehrs durchdringen, und welche aufzufinden, zu ordnen, in einer zuſammenhängenden Reihe zu verknüpfen das wichtige und aufklärende Geſchäft der Statiſtik bildet. Jede nennbare Zahl, die

einen geſellſchaftlichen Werth hat, erſcheint hier als Function einer andern, ſo daß zuletzt in dem Mikrokosmus der Menſchenwelt jede Größe mit jeder verknüpft iſt. Dieſe Einſicht eröffnet den erſten Blick in den großen Zuſammenhang des Geſammtlebens.

In dem Begriff des Maßverhältniſſes liegt, wie ſchon aus den angeführten Beiſpielen erhellt, ein großes Problem, welches eben ſo deutlich darin erkannt wird, als die Unmöglichkeit einleuchtet, dieſes Problem durch dieſen Begriff zu löſen.

Zuſatz. Maßverhältniſſe ſind zugleich Größenverhältniſſe. Größenverhältniſſe können gleich ſein. Auf die Gleichheit der Größenverhältniſſe gründet ſich der Begriff der geometriſchen Aehnlichkeit. So iſt jeder Kreis jedem Kreiſe ähnlich, ſo ungleich ſie auch ihrem Flächeninhalt nach ſind. Denn das Verhältniß der Peripherie zum Durchmeſſer iſt in jedem Kreiſe daſſelbe. Die kleinere Figur iſt der größeren ähnlich, wenn die Verhältniſſe gleich ſind. Daher die Möglichkeit, jede Figur in kleinerem oder größerem Maße wiederzugeben. Auf dieſe Möglichkeit gründet ſich das Zeichnen, welches ein Meſſen iſt. Wenn qualitative Größen ähnlich ſind, ſo ſind ihre Maßverhältniſſe gleich. Wenn ihre Maßverhältniſſe gleich ſind, ſo ſind ihre Größen und Configurationen ähnlich. Darauf gründet ſich der Iſomorphismus. Körper, die ſich in gleichen Maßverhältniſſen verbinden, kryſtalliſiren in derſelben Form (iſomorphe Körper).

§. 110.

Der Widerſpruch im Begriff des Maßes.

Der Begriff des Maßes fordert den Begriff der Maßverhältniſſe; dieſe wollen als eine Reihe von Maßverhältniſſen gedacht ſein, deren Glieder zuſammenhängen; dieſer Zuſammenhang begreift alles Daſein in ſich oder bildet eine Kette von

Maßverhältniſſen, in der jedes Daſein ein Glied ausmacht. Alſo fordert der Begriff des Maßes die Totalität aller Maßverhältniſſe d. h. das Maßverhältniß in dem alle Maße begriffen ſind: das Maß der Maße.

1. Nun iſt jedes Maß eine qualitative Größe. Es iſt ſo beſchaffen, es iſt ſo groß, d. h. es iſt ſowohl qualitativ als quantitativ ein beſtimmtes Daſein. In ſeiner Beſtimmtheit iſt es begrenzt. Weil es begrenzt iſt, hat es anderes Daſein, alſo andere Maße außer ſich. So läuft die Kette der Maßverhältniſſe ins Endloſe und erreicht nie die geforderte Totalität alles Daſeins.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Maßes. Es will alles Daſein in eine Reihe von Maßverhältniſſen auflöſen, es will in dieſer Reihe den Zuſammenhang alles Daſeins begreifen, aber es kann dieſes Problem nicht löſen, denn der Zuſammenhang oder die Einheit alles Daſeins kann nicht in der Form des Maßes gedacht werden. Dieſer Zuſammenhang iſt kein Maß. Dieſe Einheit iſt nicht meßbar. So hebt in ſeinem höchſten Begriffe das Maß ſich ſelbſt auf. So nothwendig dieſer Begriff durch den des Maßes gefordert wird, ſo unmöglich kann er durch den Begriff des Maßes erreicht werden. Das Maß, welches alle Maße in ſich begreift, iſt kein Maß mehr. Das Maß aller Maße iſt maßlos.

3. Wie alſo iſt dieſer Zuſammenhang oder die Einheit alles Daſeins zu denken, da ſie doch offenbar gedacht werden muß und als Maß nicht gedacht werden kann? Das Problem iſt klar. Der Begriff des Maßes hat uns ſo weit geführt, daß der Begriff eines durchgängigen Zuſammenhangs alles Daſeins der nächſte zu denkende Begriff iſt. Es iſt auch klar, wie dieſes Problem *nicht* gelöſt werden kann. Dieſe Einheit, welche alles

Daſein in ſich begreift, iſt nicht ſelbſt Daſein. Dieſe Einheit iſt kein Maß, kein Quantum, kein Quale, weder Etwas noch Anderes, kein beſtimmtes Sein, alſo überhaupt kein Sein. Man kann von ihr nicht ſagen, ſie iſt ſo groß oder ſie iſt ſo beſchaffen, und da Größe und Beſchaffenheit die nothwendigen Beſtimmungen des Seins ſind, ſo kann man von dieſer Einheit auch nicht ſagen: ſie iſt, denn ſonſt müßte ſie nach Beſchaffenheit und Größe auch ſo oder anders beſtimmt ſein.

4. Mit den nothwendigen Beſtimmungen des Seins iſt das Sein ſelbſt aufgehoben. So viel iſt klar, um zunächſt die Löſung des Problems negativ auszuſprechen: was wir zu denken haben, iſt das aufgehobene Sein. Um dieſen Begriff erſt ſprachlich zu faſſen und uns nahe zu rücken, ſo bezeichnen wir das aufgehobene oder vergangene Sein als Geweſenſein oder als Weſen. Zunächſt iſt damit nur die zeitliche Vergangenheit des Seins ausgedrückt. Doch haben wir ſchon erklärt, daß und warum die Begriffe, die uns hier beſchäftigen, nicht zeitlich, ſondern allein logiſch unterſchieden ſind. Alſo werden wir auch unter dem Weſen nicht die zeitliche Vergangenheit des Seins, ſondern nur die logiſche zu verſtehen haben; nicht was der Zeit nach dem Sein vorausgeht, ſondern was ihm dem Begriffe nach vorausgeht, d. h. nicht das zeitliche, ſondern das logiſche Prius (λόγῳ πρότερον). So verſtehen wir unter dem Weſen nicht das Sein, welches iſt, ſondern das Sein, welches war, nicht welches einſt war und jetzt nicht mehr iſt, ſondern das Sein, welches von jeher war, wie Ariſtoteles genau dieſen Begriff bezeichnet hat mit dem Ausdrucke τὸ τί ἦν εἶναι.

Jetzt läßt ſich einfach beſtimmen, welches das neue Problem iſt. Das Weſen oder das Sein, welches von jeher war, dieſes logiſche Prius, das in Rückſicht alles Daſeins als das Frühere gedacht werden muß, iſt der Grund des Daſeins.

Wir haben die erste Hauptfrage des Systems gelöst: was ist das Sein? Daraus hat sich als letztes Problem die zweite und tiefere Hauptfrage entwickelt: was ist das Wesen oder der Grund? Die Lösung dieser Frage gehört dem folgenden Abschnitt. Das eigentliche Thema desselben ist der Begriff des Grundes.

Zweiter Abschnitt.
Das Wesen oder der Grund.

Viertes Capitel.
Das Wesen als Beziehung.

§. 111.
Maß und Wesen.

Am Ende des vorigen Abschnitts ist gezeigt worden, daß der Begriff des Maßes nothwendig in den des Wesens übergeht, daß in dem ersten Begriff ein Problem enthalten ist, das zu seiner Auflösung den zweiten fordert. In der That fordert die Kette der Maßverhältnisse, daß der Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins gedacht d. h. ein Begriff gefaßt werde, der die Kategorie des Maßes übersteigt.

1. Wie natürlich dieser Uebergang ist und wie nah die beiden Begriffe einander liegen, läßt sich durch eine einfache Betrachtung erleuchten, die wir aus dem Begriff des Maßes schöpfen. Das Dasein mußte als Maß und jedes Maß mußte zuletzt als ein Glied in der Kette der Maßverhältnisse gedacht werden. Als ein Glied dieser Kette verhält sich jedes Dasein nicht bloß zu einem andern, sondern zu allem übrigen Dasein. Es wird also ein Verhältniß gedacht zwischen dem Inbegriff oder der Gesammt-

heit alles Daſeins auf der einen und irgend einem beſtimmten Daſein auf der andern Seite. Eines wird auf Alles und Alles wird auf dieſes Eine bezogen. Jetzt gilt dieſes Eine nicht mehr nach ſeinem unmittelbaren Daſein, denn als ſolches bezieht es ſich nur auf etwas Anderes, ſondern es gilt als Etwas, zu dem ſich alles Andere verhält, d. h. als das Maß alles Andern. Hier liegt das Problem. Eines wird auf Alles bezogen und umgekehrt. Aber in der Geſammtheit alles Daſeins iſt jedes Daſein, welches es auch ſei, mitbegriffen. Sobald alſo gefragt wird: wie verhält ſich dieſes Eine zu Allem? muß weiter gefragt werden: wie verhält ſich dieſes Eine zu ſich ſelbſt? Wie verhält es ſich in Wahrheit? Es muß alſo an ihm ſelbſt ſein unmittelbares Daſein von ſeinem wahren oder weſentlichen Sein unterſchieden werden. Hier entſpringt, wie man deutlich ſieht, die Frage nach dem Weſen der Sache. Und ſo entſteht der Begriff des Weſens aus dem Begriff des Maßes.

2. Dieſer Uebergang läßt ſich verdeutlichen an einem geſchichtlich wichtigen Beiſpiele. Der Satz des Protagoras: „der Menſch iſt das Maß aller Dinge" gilt als Grundſatz der Sophiſtik und als der bezeichnende Ausdruck einer großen Umwandlung der griechiſchen Philoſophie. Der Menſch iſt das Maß aller Dinge, nicht in ſeinem Daſein, nicht ſofern er ſich unmittelbar zu den Dingen verhält, ſondern ſofern er alle Dinge auf ſich bezieht und ihre Werthe beſtimmt durch das was ſie ihm gelten. So iſt er das Maß aller Dinge nicht vermöge ſeines Daſeins, ſondern vermöge ſeiner Reflexion. Er verhält ſich in Allem nur zu ſich ſelbſt. Muß alſo nicht weiter gefragt werden: wie verhält ſich der Menſch zu ſich ſelbſt? Was iſt im Menſchen dasjenige, wozu ſich alles Menſchliche verhält? Was iſt das Weſen des Menſchen? Das war die ſokratiſche Frage, die mit Nothwendigkeit aus der Sophiſtik hervorging. (Vgl. §. 20.)

Sobald der Menſch zum Maß aller Dinge gemacht war, mußte er von ſeinem unmittelbaren Daſein unterſchieden und der Begriff ſeines Weſens geſucht werden.

§. 112.

Weſen und Daſein.

Was iſt Weſen? Dieſer Begriff ſoll beſtimmt werden. Er iſt zunächſt ein Problem, deſſen negative Löſung feſtſteht. Das Weſen iſt nicht das unmittelbare Daſein, es iſt nicht Beſchaffenheit, nicht Größe, nicht Maß.

1. Es iſt von allem Daſein unterſchieden. Alſo iſt auch alles Daſein von ihm unterſchieden. Das bloße Daſein, für ſich genommen, iſt weſenlos, nichtig. Es giebt kein Maß ohne Größe und Beſchaffenhenheit. Beſchaffenheit und Größe ſind nichts für ſich, ſie ſetzen ein Weſen voraus, dem ſie zukommen, in dem ſie begründet ſind. Abgeſehen von dem Weſen, das ſie begründet und trägt, ſind ſie nichtig und grundlos, Daſein aus Nichts d. h. Schein. In dieſer ſubſtantiviſchen Bedeutung wird der Begriff Weſen genommen, wenn die Dinge als die Träger der Beſchaffenheiten Weſen genannt werden, wie in dem Satz: der Menſch iſt ein vernunftbegabtes Weſen u. ſ. f.

2. Das Weſen iſt von allem Daſein unterſchieden. Es iſt in dieſem Unterſchiede, wie es zunächſt ſcheinen könnte, etwas ganz Anderes. Unter dieſem Geſichtspunkt wird das Weſen vom Daſein getrennt, das Verhältniß beider dualiſtiſch gefaßt, das Weſen ſelbſt durch den Gegenſatz zum Daſein begriffen. In dieſem Gegenſatz wird das Weſen gedacht als das verborgene Innere der Dinge, zu dem ſich das Daſein verhält als die äußere Hülle, die man durchbrechen müſſe, um zum Weſen hindurch-

zubringen. In dieser Auffassung gilt der Begriff Wesen nicht bloß als Ding, sondern als Ding an sich.

3. Indessen dieser Dualismus zwischen Wesen und Dasein, so nahe er liegt und so ausgemacht er zu sein scheint, löst den Begriff des Wesens so wenig, daß er demselben vielmehr offenbar zuwiderläuft. Wird das Wesen gedacht als abgesondert und getrennt von allem Dasein, als etwas davon völlig Unterschiedenes, als etwas ganz Anderes, so erscheint es in dieser Fassung auch als Etwas, also selbst als Dasein, und der gewollte Dualismus ist in der That eine unmittelbare Beziehung. So verhielt es sich mit dem Unendlichen, wenn es von dem Endlichen abgesondert und demselben bloß gegenübergestellt wurde. Es wurde in dieser Fassung ausschließend, darum begrenzt, also endlich. Das Unendliche wird verendlicht, wenn es dem Endlichen bloß gegenübersteht (vgl. §. 87. Nr. 2). So wird das Wesen in diesem Unterschiede vom Dasein selbst ein Daseiendes.

Das Wesen ist von allem Dasein unterschieden, aber es ist nicht Etwas davon unterschiedenes. Sonst könnte es nicht sein, was es sein will: die Einheit alles Daseins. Also muß das Wesen so gedacht werden, daß alles Dasein in ihm sowohl vereinigt als unterschieden ist. Es vereinigt alles Dasein in sich, so ist es die Einheit alles Daseins; als diese Einheit ist es selbst kein Daseiendes, also ist es zugleich von allem Dasein unterschieden. Jetzt leuchtet ein, wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein gedacht werden muß. Wäre alles Dasein dergestalt im Wesen vereinigt, daß seine Unterschiede aufgehoben wären, so wäre diese Vereinigung das unterschiedslose Sein, und das Wesen wäre dann vom Sein (also auch vom Dasein) nicht unterschieden. Vielmehr würden wir hier mit dem Begriffe des Wesens in den ersten Begriff des Seins zurückkehren. Das Wesen als die Einheit alles Daseins ist mithin vom Dasein nur

dann unterſchieden, wenn es die Unterſchiede deſſelben nicht aufhebt, ſondern ſetzt, d. h. wenn es ſelbſt das Daſein durchgängig unterſcheidet und auseinanderhält.

4. So iſt der Begriff des Weſens in ſeinen Grundbeſtimmungen klar. Es iſt in Rückſicht des Daſeins ſowohl deſſen Vereinigung als Unterſcheidung. Es iſt die Einheit des unterſchiedenen Daſeins. Es iſt die Vereinigung Unterſchiedener, die Unterſcheidung Vereinigter. Die Vereinigung ſolcher, die zugleich unterſchieden (alſo nicht Eines) ſind, begreift ſich als Beziehung, Zuſammenhang, Zuſammengehörigkeit. Das iſt der Begriff, den das Maß in ſeinen letzten Beſtimmungen forderte. Wenn Unterſchiedene zuſammengehören, ſo fordern ſie die Vereinigung, ſo werden ſie nicht bloß auf einander bezogen, ſondern ſie beziehen ſich ſelbſt auf einander, nicht zufällig oder äußerlich, ſondern vermöge ihrer Natur. So begreift ſich das Weſen als innere oder nothwendige Beziehung, die beides zugleich iſt: Einheit und Unterſchied. In dieſem Sinne gilt uns der Begriff, wenn wir z. B. vom Weſen des Menſchen, vom Weſen der Religion u. ſ. f. ſprechen. Alle zum Daſein des Menſchen, zum Daſein der Religion gehörigen Erſcheinungen ſollen in ihrer Einheit d. h. in ihrem nothwendigen und inneren Zuſammenhange gedacht werden. Dieſer Begriff iſt ein wiſſenſchaftliches Problem. Er iſt kritiſch, denn er unterſcheidet, indem er den innern Zuſammenhang denkt, zugleich das Nothwendige vom Zufälligen, das Weſentliche vom Unweſentlichen.

5. Die innere Beziehung ſetzt ein Verhältniß ſolcher, die ebenſo nothwendig unterſchieden als nothwendig vereinigt ſein wollen. Die Seiten dieſes Verhältniſſes fordern ſich gegenſeitig. Sie können nie von einander getrennt, ſie können nie in Eins geſetzt werden. Keine geht in die andere über, wie Etwas in Anderes. Jede ſtellt die andere vor, da keine ohne die andere

ſein und gedacht werden kann. So bilden die Seiten dieſes Verhältniſſes Correlata, die nothwendig zuſammengehören. So wenig einer der beiden Begriffe der andere iſt, ſo nothwendig muß jeder den andern gleichſam zurückwerfen, um den phyſikaliſchen Ausdruck zu brauchen, oder reflectiren. Darum hat man auch dieſe Begriffe Beziehungs- oder Reflexionsbegriffe und das Weſen ſelbſt in dieſem Sinne Reflexion genannt. Solche Begriffe ſind z. B. Poſitives und Negatives, Grund und Folge, Materie und Form, Geſetz und Erſcheinung, Kraft und Aeußerung, Urſach und Wirkung u. ſ. f. In allen dieſen Fällen iſt die Unterſcheidung der beiden Beſtimmungen ebenſo nothwendig als die Vereinigung. Der Begriff der Wirkung muß von dem der Urſache ebenſo nothwendig unterſchieden werden, als er ohne denſelben nicht gedacht werden kann.

6. So wäre die erſte Antwort gefunden auf die Frage: was iſt Weſen? Es iſt Einheit und Unterſchied d. h. Beziehung, innere nothwendige Beziehung. Die Einheit wird jetzt gedacht in der Form der Beziehung, der Reflexion. Die Begriffe, die jetzt entwickelt werden ſollen, ſind Reflexionsbeſtimmungen. Auch das Denken verhält ſich zu den Vorſtellungen (Objecten) unterſcheidend und verknüpfend d. h. beziehend oder reflectirend. Die Reflexionsbegriffe ſind die Kategorien, die dem reflectirenden Denken zu Grunde liegen. Die gewöhnliche Logik kennt das Denken nur als dieſe reflectirende Thätigkeit. Daher gelten ihr die Grundbegriffe der Beziehung oder Reflexion als die leitenden Grundbegriffe überhaupt des Denkens, als die ſogenannten Denkgeſetze.

Das Weſen iſt Einheit und Unterſchied, Vereinigung und Unterſcheidung. Alſo iſt die nächſte zu löſende Frage: Was iſt das Weſen als Einheit? Was iſt das Weſen als Unterſchied?

§. 113.
Die Identität.

Das Weſen ſoll gedacht werden als die Einheit alles Daſeins. Dieſer Begriff iſt der erſte. Er bezeichnet die Form, in welcher der weſentliche Zuſammenhang des Daſeins gedacht ſein will. Ohne Zuſammenhang giebt es keine Erkenntniß. Ohne Einheit giebt es keinen Zuſammenhang. Wenn der Zuſammenhang nicht als einer, als einheitlich gedacht werden kann, ſo wird er überhaupt nicht ernſthaft gedacht. Die Einheit des Zuſammenhangs iſt das Gegentheil der Entzweiung oder des Dualismus. Der Dualismus, wo er eintritt, iſt allemal die Grenze der Erkenntniß und des Denkens. Die Ueberwindung des Dualismus d. h. der Begriff der Einheit iſt darum ein nothwendiges Denkproblem.

1. Wird die Einheit ſo gedacht, daß etwas außer ihr iſt, ſo iſt ſie nicht wirklich Einheit. Entweder ſteht das Andere außer ihr in gar keiner Beziehung zu der Einheit, ſo haben wir zwei völlig getrennte Beſtimmungen, alſo den ausgemachten Dualismus d. h. das Gegentheil der Einheit; oder es giebt eine Gemeinſchaft zwiſchen beiden, ſo gehören ſie zuſammen und die Einheit ſtellt ſich wieder her. Alſo die weſentliche Einheit iſt eine ſolche, die Nichts außer ſich hat. Wäre ſie eine äußere Einheit d. h. eine ſolche, die in einer äußern Vereinigung beſteht, ſo würde ſie Anderes außer ſich haben. Sie iſt keine äußere Einheit, alſo ganz anderer Natur, als die Einheit der Größe. Wenn ſie nichts außer ſich hat, ſo kann ſie auch nicht als begrenzt, nicht als veränderlich gedacht werden. Dieſe Einheit alſo iſt unveränderlich, nur ſich ſelbſt gleich, ſie iſt ſtets dieſelbe oder identiſch: die Weſenseinheit iſt Identität.

2. Der Begriff der Identität erklärt: Alles ſteht in einem

durchgängigen Zuſammenhange. Dieſer Zuſammenhang iſt einer. Dieſe Einheit iſt unveränderlich dieſelbe d. h. identiſch. Die Einſicht in den Zuſammenhang der Dinge fordert die Einſicht in deren Identität. In dieſem Sinne bildet die Identität ein nothwendiges Erkenntnißproblem, welches das Denken ſich ſetzt, darum auch eine nothwendige Aufgabe aller Philoſophie. Wenn man den Begriff der Identität nicht zu eng faßt, ſo darf man ſagen, daß er die Grundrichtung der Philoſophie überhaupt bezeichnet. In der Richtung auf die letzten Gründe der Dinge liegt auch die Richtung auf deren Identität. Aber der Dualismus iſt das Gegentheil der Identität. Giebt es nicht auch dualiſtiſche Syſteme? Allerdings, doch waren die bedeutenden Syſteme dieſer Art ſtets ſolche, denen mit um ſo größerem Nachdruck und in einer um ſo tieferen Faſſung das Identitätsprincip allemal auf dem Fuße gefolgt iſt. Nicht zufällig, denn die dualiſtiſche Vorſtellungsweiſe treibt aus ſich das Identitätsproblem hervor und bringt es zu einer neuen und tiefern Auflöſung. Das Identitätsprincip hat in ſeiner geſchichtlichen Ausbildung allemal die größten Fortſchritte gemacht unmittelbar nach der Herrſchaft dualiſtiſcher Denkweiſen. Man erwäge beiſpielsweiſe das Verhältniß der neuern Identitätsphiloſophie in ihren verſchiedenen Formen zu Kant, das Verhältniß Spinozas zu Descartes, das des Ariſtoteles zu Plato. Man ſieht leicht, wie die bedeutendſten Dualiſten die Sache der Identität allemal am meiſten gefördert haben. Denn die Identität wäre kein Problem, wenn der Dualismus gar nicht zur Geltung käme. Darum ſind die dualiſtiſchen Syſteme keine Inſtanz gegen den Satz, daß die Identität das Grundthema aller Philoſophie iſt.

Die Identität iſt *Alleinheit*. Die Frage, was iſt die Alleinheit? läßt ſich ſehr verſchieden beantworten. Und nicht bloß eine Antwort allein hat hier das Recht, Identitätsphiloſophie zu

heißen. Offenbar sind die Eleaten und Atomisten, Spinoza und Leibnitz in ihren Denkweisen einander entgegengesetzt, aber das Princip der Identität gilt in beiden. Die Einen sagen: alle Dinge sind in ihrem Grunde ein Wesen (das All-Eine), die Andern: alle Dinge sind in ihrem Grunde desselben Wesens. In beiden Fällen sind die Dinge identisch, sie brauchen deshalb nicht bloß ein einziges Wesen zu sein. Und ebenso wenig wird die Identität aufgehoben oder beeinträchtigt durch die näheren Bestimmungen der Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, so entgegengesetzt diese näheren Bestimmungen auch sind. Die Identität bleibt, ob die Dinge in ihrem Grunde für Atome oder für Monaden erklärt werden. Die Identität bleibt, ob die Erklärung heißt: Alles ist seinem Wesen nach Stoff, Materie, diese bestimmte Materie, es sei das Wasser des Thales oder die Luft des Anaximenes u. s. f.; oder ob erklärt wird: Alles ist seinem Wesen nach Vernunft, Geist, Wille u. s. f. Identitätsphilosoph ist Thales so gut als Hegel.

3. Die Identität will gedacht sein als Alleinheit, als Zusammenhang. Der Zusammenhang fordert den Unterschied, denn nur Unterschiedene können zusammenhängen. Die Alleinheit fordert den Unterschied, denn ohne Unterschied giebt es keinen Inbegriff Unterschiedener d. h. kein All. So wenig die Vereinigung möglich ist ohne Unterscheidung, so wenig ist die Identität denkbar ohne Unterschied. Die unterschiedslose Identität wäre nicht Einheit, sondern Einerleiheit, nicht Wesen, sondern jenes abstracte Sein, mit welchem die Entwicklung der Begriffe begann. Man hat die leere Einerleiheit auch abstracte oder formelle Identität genannt im Unterschiede von der concreten, welche alle Unterschiede in sich begreift und darum selbst als Unterschied begriffen werden muß.

Zusatz. Der Unterschied zwischen Wesenseinheit und Größen-

einheit zeigt ſich ſehr deutlich in dem bekannten Axiom, daß die Größe der Materie in der Welt ſich gleich d. h. identiſch bleibt. Woraus folgt dieſe Identität der Größe? Offenbar nicht aus der Natur der Größe, die als ſolche vermehrt oder vermindert werden kann. Wenn aber die Größe der Materie vermehrt oder vermindert werden könnte, ſo würde dieſe Vermehrung eine Entſtehung aus Nichts, dieſe Verminderung ein Uebergehen in Nichts ſein; jene Entſtehung wäre gleich einer Schöpfung, dieſes Vergehen gleich einer Vernichtung. In beiden Fällen wäre der Zuſammenhang und damit das Weſen der Dinge aufgehoben. So folgt die Identität der Größe oder der Summe des Realen in der Welt nicht aus dem Begriff der Größe, ſondern aus dem Begriffe des Weſens oder des Zuſammenhangs: ein deutlicher Beweisgrund, daß die Identität ein Weſensbegriff iſt.

§. 114.

Der Unterſchied.

Wir haben den Unterſchied kennen gelernt in Rückſicht der Beſchaffenheit und Größe. In der erſten Form war es der Unterſchied des Etwas vom Anderen, in der zweiten der Unterſchied des Eins vom Eins: die Discretion. Dort lag der Unterſchied in der qualitativen, hier in der quantitativen Grenze. In beiden Fällen hob ſich der Unterſchied auf, der qualitative in der Veränderung, der quantitative in der Continuität. Es war kein durchgreifender Unterſchied, der die Beſtimmungen gegen einander fixirt.

1. Anders verhält es ſich mit dem Weſensunterſchied, den wir jetzt zu begreifen haben. Das iſt kein Unterſchied, der ſich zur Einheit aufhebt, ſondern der innerhalb der Einheit beſteht. Alles beſteht in einem durchgängigen Zuſammenhang; darum iſt auch Alles durchgängig unterſchieden d. h. jedes von jedem.

Jener Zusammenhang und dieser Unterschied fordern sich gegenseitig. Ohne wesentlichen Unterschied keine wesentliche Einheit und umgekehrt. Die Wesenseinheit ist nicht Einerleiheit, also muß sie begriffen werden in Rücksicht auf den Unterschied. Der Wesensunterschied ist nicht einheits- oder zusammenhangslose Trennung, also muß er begriffen werden in Rücksicht auf die wesentliche Einheit. Hier gilt der Satz: was nothwendig auf einander bezogen ist oder zusammengehört, das ist auch nothwendig von einander unterschieden, und was nothwendig von einander unterschieden ist, das ist auch nothwendig auf einander bezogen.

2. Der wesentliche Unterschied begreift sich in drei Formen, die ihn erschöpfen. Alles Dasein ist unterschieden, jedes von jedem: das ist der Begriff der durchgängigen Verschiedenheit. Aber die Verschiedenen sind zugleich in einer wesentlichen Beziehung. Also muß der Unterschied tiefer begriffen werden als bedingt durch die wesentliche Einheit. Die Unterschiedenen sind nicht bloß unterschieden, sondern sie unterscheiden sich selbst jedes vom anderen. Das ist der Begriff des Gegensatzes. Aber die Entgegengesetzten sind zugleich in einer wesentlichen Einheit, sie sind identisch, also muß der Unterschied in seiner eindringlichsten Form so begriffen werden, daß er jedem Dasein als solchem inwohnt. Jedes ist von sich selbst unterschieden. Das ist der Begriff des Widerspruchs. Der Wesensunterschied ist nicht bloß durchgängig, sondern auch durchdringend. Nicht bloß ist jedes Dasein von jedem unterschieden, sondern jedes unterscheidet sich von dem anderen. Nicht bloß ist jedes Dasein einem andern entgegengesetzt, von dem es sich unterscheidet, sondern es ist sich selbst entgegengesetzt oder unterscheidet sich von sich selbst.

3. Im Grunde genommen ist der Wesensunterschied nichts anderes als der Unterschied zwischen Wesen und Dasein. Das Wesen ist nicht Dasein, das Dasein ist nicht Wesen: beide sind

verſchieden. Das Daſein kann ohne Weſen nicht begriffen, das Weſen kann nur als Einheit alles Daſeins begriffen werden: beide gehören alſo nothwendig zuſammen, ſie ſind verſchiedene Beſtimmungen, die ſich weſentlich auf einander beziehen, d. h. ihre Verſchiedenheit iſt Gegenſatz. Beide Beſtimmungen ſind nicht zwei Weſen, ſondern eines: entgegengeſetzte Beſtimmungen in Einem ſind Widerſpruch. So ergeben ſich die drei Formen des Unterſchieds aus dem Verhältniß zwiſchen Weſen und Daſein. Das Weſen als durchgängiger Unterſchied iſt Verſchiedenheit. Die Identität Verſchiedener iſt Gegenſatz. Die Identität Entgegengeſetzter iſt Widerſpruch. Dieſe Formen ſind einander nicht coordinirt, ſondern ſie verhalten ſich als die Stufen, in denen der Begriff des Unterſchieds ſich entwickelt und vertieft.

Zuſatz. Unterſchiedene Beſtimmungen verhalten ſich negativ zu einander: jede iſt das Nicht der andern. So begreift ſich aus dem Unterſchied die Negation. Man hat die Negation der Verſchiedenheit logiſche Negation, die des Gegenſatzes reale Negation, die des Widerſpruchs Privation (Mangel) genannt *).

§. 115.

1. Verſchiedenheit.

Der durchgängige Zuſammenhang fordert zugleich die durchgängige Verſchiedenheit. Was einerlei iſt, hängt nicht zuſammen. Was nicht einerlei iſt, iſt verſchieden. Die Verſchiedenheit erklärt, daß jedes von jedem unterſchieden werden kann. Unterſcheiden heißt zugleich beziehen. Man unterſcheidet eines vom andern, indem man beide zuſammenhält oder vergleicht.

*) Vgl. Trendelenburgs logiſche Unterſuchungen (2. Aufl.) II. S. 146—156.

1. Die Verschiedenheit wird erkannt durch die Vergleichung. Nur Vergleichbares ist verschieden. Vergleichbares aber ist auch gleich. Also liegt in dem Begriff der Verschiedenheit beides: die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit alles Daseins. Es giebt nichts so Verschiedenes, daß jede Gleichheit ausgeschlossen wäre; denn damit wäre auch jede Vergleichbarkeit, also die Möglichkeit der Vergleichung, also die Verschiedenheit selbst ausgeschlossen. Es giebt nichts so absolut Gleiches, daß jede Verschiedenheit ausgeschlossen wäre; denn damit wäre auch die Unterscheidbarkeit, also die Möglichkeit der Unterscheidung, also auch die Vergleichung und damit die Gleichheit selbst ausgeschlossen.

2. Die Verschiedenheit ist der Grundbegriff des *vergleichenden* Denkens. Ohne vergleichendes Denken giebt es keine Einsicht in den Zusammenhang und das Wesen der Dinge. Die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Begriffe Wesen und Verschiedenheit läßt sich an dem Beispiele der Wissenschaft selbst auf das Deutlichste erkennen. Die Wesenseinheit oder Identität der Erscheinungen wird erkannt durch ihre Verschiedenheit, durch ihre Vergleichung. In der Erkenntniß des Wesens wird ein sehr wichtiger Schritt gethan, wenn das Denken sich in die Vergleichung der zusammengehörigen Erscheinungen einläßt. Das ist die große Bedeutung der *comparativen* Wissenschaften, die der philosophischen Einsicht die Bahn brechen. Um das Wesen z. B. der Sprache, des Rechts, der Religion u. s. f. zu ergründen, müssen die verschiedenen Formen, welche Sprache, Recht, Religion in ihrem geschichtlichen Dasein ausgeprägt haben, verglichen werden. So entsteht eine comparative Sprachwissenschaft, eine comparative Rechts- und Religionslehre, von denen die Philosophie die leitenden Gesichtspunkte empfängt.

So wird die Naturgeſchichte durch die comparative Anatomie eine philoſophiſche Wiſſenſchaft.

3. Durch die Verſchiedenheit wird zweierlei erkannt: die weſentliche Uebereinſtimmung oder Gleichheit und die weſentliche Differenz. Verſchiedene ſind ſowohl gleich als ungleich, ſowohl ähnlich als unähnlich. In dieſer Rückſicht oder Beziehung erſcheinen ſie gleich, in einer andern ungleich. Offenbar ſind dieſe beiden Beziehungen entgegengeſetzt. In der erſten convergiren gleichſam die Verſchiedenen, in der zweiten divergiren ſie. Alſo verhalten ſie ſich zu einander in entgegengeſetzten Beziehungen, die Verſchiedenheit ſelbſt enthält entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich und fordert darum den Begriff des Gegenſatzes. In jeder Verſchiedenheit iſt ein Gegenſatz enthalten und je deutlicher die Verſchiedenheit beſtimmt, je ſchärfer ſie begriffen wird, um ſo näher kommt ſie der Form des Gegenſatzes, um ſo mehr erſcheinen die Verſchiedenen als Entgegengeſetzte. So iſt der Gegenſatz der vollkommen deutlich gedachte oder entwickelte Begriff der Verſchiedenheit. Was iſt Gegenſatz?

§. 116.

2. Gegenſatz.

Das Weſen iſt Einheit und Unterſchied. Es iſt innere Einheit, darum iſt der weſentliche Unterſchied auch innerer Unterſchied: eine Beziehung, in welcher die beiden Seiten nicht bloß unterſchieden werden, ſondern ſich von einander unterſcheiden. Jede fordert ihrem Weſen nach den Unterſchied von der andern. Ohne dieſen Unterſchied kann ſie weder ſein noch begriffen werden.

1. Das Weſen iſt Gegenſatz oder Entgegenſetzung. Alle früheren Weſensbegriffe ſind in dem des Gegenſatzes enthalten.

Das Wesen wurde begriffen als Beziehung (Reflexion), Identität, Verschiedenheit. Entgegengesetzte sind nothwendig auf einander *bezogen*, denn jede Seite weist auf die andre hin als auf ihr Gegentheil, keine kann ohne die andere begriffen werden, da jede nur als Gegentheil der andern begriffen sein will. Entgegengesetzte sind *identisch*, denn nur innerhalb der Wesenseinheit kann der Gegensatz stattfinden; nur Coordinirtes kann entgegengesetzt werden, und nur Arten derselben Gattung lassen sich coordiniren. Entgegengesetzte sind *verschieden*, denn jede der beiden Seiten ist was die andere nicht ist.

2. Damit ist noch nicht begriffen, was der Gegensatz als solcher ist. Die beiden Seiten gehören nothwendig zusammen, sie sind in ihrem Wesen identisch, in ihrer Vergleichung verschieden, in ihrem Verhältniß entgegengesetzt. Jede ist nicht bloß, was die andere nicht ist, sondern sie setzt sich der andern entgegen, d. h. sie setzt sich als deren Gegentheil, als deren Nichtsein, oder, was dasselbe heißt, *jede Seite setzt das Nichtsein der andern*, jede hebt die andere auf. Sie verneinen sich gegenseitig, sie verhalten sich negativ zu einander. Also begreift sich jede der beiden Seiten in Rücksicht auf die andere als deren Negation. Zugleich ist jede das Gegentheil der andern. Das Gegentheil des Negativen ist das Positive. Entgegengesetzte Bestimmungen verhalten sich demnach wie *Positives* und *Negatives*. Oder der Gegensatz erklärt sich als das Verhältniß dieser beiden Bestimmungen.

3. Jede Seite ist in Rücksicht auf die andere negativ d. h. sie negirt die andere. Es geschieht daher zunächst nur zur Unterscheidung der Entgegengesetzten, daß wir das eine positiv, das andere negativ nennen. In Wahrheit ist jedes negativ. Es ist zunächst auch gleichgültig und darum willkürlich, welche der bei-

den Seiten poſitiv oder negativ genannt wird. Die poſitive iſt ebenſo ſehr die Verneinung der negativen als umgekehrt.

Daraus erhellt das Weſen der Entgegenſetzung oder wie das Weſen als Gegenſatz begriffen werden muß. Jede Seite ſetzt das Nichtſein der andern, d. h. jede iſt der Grund, warum die andere nicht iſt, warum ſie entweder ganz oder theilweiſe aufgehoben wird. Alſo iſt ſie der negative Grund der andern. Hier entdeckt ſich zum erſtenmal deutlich und klar der Begriff des Grundes. Das Weſen als Gegenſatz iſt bereits Grund, negativer Grund. Deshalb braucht Kant den Begriff des Gegenſatzes als Schlüſſel zum Begriff des Grundes. Er wollte den Grund durch den Gegenſatz erklären, durch die Entgegenſetzung oder durch den Begriff der negativen Größe. Das war der erleuchtende Grundgedanke ſeines Verſuchs, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen *).

In dem Zuſammenhange des Daſeins iſt jedes Daſein ein Entgegengeſetztes, jedes hat ſein Gegentheil, d. h. jedes Daſein iſt Grund, warum ein anderes nicht iſt, jedes iſt negativer Grund eines andern. Ich kann meine Aufmerkſamkeit auf ein beſtimmtes Object nicht richten, ohne ſie von einem andern abzuziehen und zwar in demſelben Maße als ich ſie nach jener Richtung ſpanne. So iſt jede Aufmerkſamkeit auf ein beſtimmtes Object zugleich Grund, warum ſie in Rückſicht auf ein anderes Object nicht ſtattfindet, warum vielmehr in dieſer Rückſicht das Gegentheil der Aufmerkſamkeit ſtattfindet, warum wir in demſelben Maße nach allen übrigen Richtungen zerſtreut werden, als wir in einer beſtimmten Richtung ausſchließlich aufmerkſam ſind. So ſind auch unſere Empfindungen und Leidenſchaften entgegengeſetzter Natur. Der Gegenſtand, der mich erfreut, hat ſein

*) Meine Geſchichte der neuern Philoſophie Band III. Cap. V. S. 163—176.

Gegentheil, das mir das Gegentheil der Freude verursacht. Hoffnung und Furcht sind einander entgegengesetzt, sie sind nothwendig auf einander bezogen, sie können nicht ohne einander sein. Ich hoffe dieses Gut zu erreichen. Möglich auch, daß ich es nicht erreiche, daß die Hoffnung fehlschlägt. Dieses Fehlschlagen habe ich zu befürchten. So sind Hoffnung und Furcht nothwendig verbunden. Jede ist der negative Grund der andern. In demselben Maße, als mich die Hoffnung erfüllt, mindert sich die Furcht und umgekehrt. Die Hoffnung kann nicht sein, ohne die Furcht aufzuheben oder zu vermindern, und ebenso umgekehrt, d. h. jede, indem sie ist, setzt zugleich das Nichtsein der andern, jede ist also negativer Grund. Descartes in seiner Schrift von den Leidenschaften, Spinoza in seiner Behandlung der Affecte haben das Wesen der menschlichen Gemüthsbewegungen aus dieser ihrer gegensätzlichen Natur begriffen.

4. Jede Seite des Gegensatzes ist entgegengesetzt d. h. negativ in Rücksicht auf die andere. In dieser Rücksicht ist keine der beiden Seiten positiv. Aber ohne das Positive kann das Negative nicht gedacht werden. Die Entgegensetzung fordert die Setzung. Etwas muß gesetzt sein, wenn es einem Anderen, wenn ein Anderes ihm entgegengesetzt sein soll. Das Negative setzt das Positive voraus. In dem Begriff der Entgegensetzung ist schon der Begriff der Voraussetzung enthalten. Jetzt sind Positives und Negatives nicht bloß dem Namen, sondern dem Begriffe nach verschieden. Ein Anderes ist das Positive, ein Anderes das Negative. Jetzt ist es nicht mehr gleichgültig, welche der beiden Seiten als die positive, welche als die negative gilt. Positiv ist die gesetzte Bestimmung, negativ dagegen was dieser Bestimmung entgegengesetzt ist oder sie aufhebt. Erst im Streit gegen diese ihm entgegengesetzte Bestimmung wird das Positive selbst entgegengesetzt, selbst negativ. Das Positive ist nicht nega-

tiv, es wird erſt negativ durch die Entgegenſetzung, die nicht von ihm ausgeht. In dieſer Rückſicht erſcheint das Poſitive als das Beſtimmbare, das Negative als das Beſtimmende. Es leuchtet demnach ein, daß in dem Verhältniß des Poſitiven und Negativen ſich die eine Seite als die poſitive, die andere als die negative charakteriſirt.

5. Aus dieſem logiſchen Unterſchied des Poſitiven und Negativen erklärt ſich das arithmetiſche Geſetz, wonach der negative Factor den andern beſtimmt, das Product aus entgegengeſetzten Factoren ſtets negativ, das Product aus negativen Factoren ſtets poſitiv iſt. Es ſei z. B. + 5 zu multipliciren durch — 3. Was bedeutet die Aufgabe? Der Factor 3 ſagt: ſetze + 5 dreimal: alſo + 5 + 5 + 5 = + 15. Der negative Factor 3 ſagt: ſetze 5 dreimal entgegen: alſo — 5 — 5 — 5 = — 15. Daher + 5 multiplicirt durch — 3 = — 15. Es ſei das Product zu bilden aus — 5 und — 3. Der Factor 3 ſagt: ſetze — 5 dreimal: alſo — 5 — 5 — 5 = — 15. Der negative Factor 3 ſagt: ſetze — 5 dreimal entgegen. Nun iſt der negativen Größe entgegengeſetzt die poſitive. Alſo die Aufgabe: ſetze — 5 dreimal entgegen oder ſetze ſie dreimal ſo, daß ſie jedesmal entgegengeſetzt iſt, heißt genau ſo viel als: ſetze + 5 dreimal d. h. + 5 + 5 + 5 = + 15. Daher das Product aus — 5 und — 3 = + 15.

6. Je lebendiger und gehaltvoller der Gegenſatz iſt, um ſo deutlicher erſcheint die eine Seite als die charakteriſtiſch poſitive, die andere als die negative. Die menſchlichen Leidenſchaften ſind entgegengeſetzter Natur, wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht u. ſ. f. Niemand wird zweifeln, welche Seite dieſes Gegenſatzes als die poſitive begriffen ſein will. Man ſpricht viel von dem in der Geiſtesentwicklung ſehr bedeutſamen Gegenſatz zwiſchen Glauben und Wiſſen, Satzung und

Kritik, positiver und philosophischer Wissenschaft, welchen letzteren Kant als den Gegensatz oder Streit der Facultäten behandelt hat. Die Satzung hat den ausgesprochenen Charakter des Gesetzten, Positiven, Gegebenen. Was sich auf die Satzung gründet ist positiv. Dagegen die Untersuchung, welche die Satzung begründen oder im andern Fall widerlegen will, in keinem Fall an die Satzung sich bindet, verhält sich entgegengesetzt, also negativ. Die Satzung kann die Forschung nicht bestimmen, dies hieße die Forschung aufheben, wohl aber kann durch die Forschung die Gültigkeit der Satzung bestimmt werden.

7. Das Negative ist auf das Positive nothwendig bezogen. Ohne das Positive hebt es sich selbst auf. Es ist für sich genommen nichts. Und ebenso kann das Positive als solches nur begriffen werden in Rücksicht auf das Negative als dessen Gegentheil. Aber als Gegentheil des Negativen ist es selbst negativ. So fordern die entgegengesetzten Seiten ihre Vereinigung, jede hat die andere an sich, keine kann ohne die andere sein und begriffen werden. Die Entgegengesetzten bilden ein Wesen. Sie sind identisch, das Wesen ist Gegensatz. Wenn die entgegengesetzten Seiten sich gänzlich aufheben, so wäre damit Alles, also auch das Wesen selbst aufgehoben. Wenn die entgegengesetzten Seiten sich dergestalt von einander lossagen, daß sie jede Beziehung ausschließen, so wäre mit der Beziehung auch der Gegensatz aufgehoben. Die Trennung der Entgegengesetzten hat nur diese beiden Fälle: entweder sie ist eine Beziehung, in der sich die Entgegengesetzten gegenseitig vernichten, oder sie ist gar keine Beziehung, gar kein Verhältniß, also auch nicht mehr Gegensatz. Mithin können Entgegengesetzte in keiner Weise getrennt, also müssen sie als vereinigt d. h. als identisch gedacht werden. Die Identität Entgegengesetzter ist Widerspruch.

§. 117.

3. Widerſpruch.

Widerſpruch iſt Gegenſatz in Einem, Einheit Entgegengeſetzter, coincidentia oppositorum. Der Begriff des Widerſpruchs folgt nothwendig aus dem Begriff des Gegenſatzes. Jede Seite des Gegenſatzes iſt der negative Grund der andern. Keine kann ohne die andere ſein. Alſo fordert jede Seite ſowohl das Sein als das Nichtſein der andern, d. h. jede Seite widerſpricht ſich, jede iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das Weſen muß als Gegenſatz, der Gegenſatz muß als Widerſpruch begriffen werden. Das Weſen iſt Widerſpruch d. h. es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt.

1. Hier entdecken wir als Kategorie, was die Methodenlehre als das bewegende Princip der Entwicklung begriffen hatte. Dort wurde der Begriff der Entwicklung analyſirt. Hier wird dieſer Begriff ſelbſt ſynthetiſch oder ſyſtematiſch entwickelt. In dem Begriff des Widerſpruchs treffen wir den Mittelpunkt des Syſtems. Das gegenwärtige Ergebniß ſtimmt mit jenem früheren völlig überein. Beide erhellen ſich gegenſeitig. Alle Entwicklungsſtufen ſind Daſeinsformen deſſelben Weſens, das ihnen zu Grunde liegt. Sie waren die höhere in der niederen, alle in dem Weſen des Subjects als Anlage enthalten. Die Entwicklung konnte nicht ohne Anlage, die Anlage konnte nur als Widerſpruch begriffen werden. In jeder Anlage ſtreitet das Weſen mit dem Daſein. Ein anderes iſt das Subject in ſeinem vorhandenen Daſein, ein anderes in ſeinem Weſen: es iſt nicht mehr, was es noch iſt, und es iſt noch nicht, was es ſchon iſt, d. h. es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, es iſt in der Spannung des Werdens. (Vgl. §. 69. Nr. 2. 3.) Eben darin liegt der Widerſpruch. Ohne dieſen Widerſpruch giebt es kein Werden, keine

Entwicklung, keine Anlage, kein Weſen. Wenn das Weſen nicht Widerſpruch wäre, ſo gäbe es keine Entwicklung. Dieſe Einſicht hatte die Methodenlehre gewonnen. Jetzt hat die logiſche Entwicklung gezeigt, daß in der That das Weſen Widerſpruch iſt, daß der Begriff des Daſeins den des Weſens und der Begriff des Weſens den des Widerſpruchs fordert. Schon in den erſten Grundbegriffen des Weſens war der Widerſpruch indicirt. Das Weſen mußte von allem Daſein unterſchieden und konnte nur als die Einheit alles Daſeins begriffen werden. Es iſt vom Daſein verſchieden und doch nur im Daſein enthalten. Es durfte mit dem Daſein nicht identificirt und ebenſo wenig von demſelben getrennt werden. Alſo leuchtet ein, daß das Weſen von ſich ſelbſt unterſchieden, ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt, d. h. daß es ſich widerſpricht.

2. Die gewöhnliche Erklärung ſagt: ein Begriff widerſpricht ſich, wenn er entgegengeſetzte Merkmale in ſich vereinigt. In der That iſt der Widerſpruch die Vereinigung Entgegengeſetzter. Wenn dieſe Vereinigung nicht möglich wäre, ſo bliebe nur zweierlei übrig: entweder daß die Entgegengeſetzten gar nicht ſind, daß es überhaupt keinen Gegenſatz, alſo auch keine Verſchiedenheit giebt, daß überhaupt nichts iſt; oder daß die Entgegengeſetzten ſich gegenſeitig (nicht aufheben, ſondern) ausſchließen. Das Letztere wäre der Dualismus. Der Dualismus will den Widerſpruch vermeiden. Er iſt ſelbſt der größte Widerſpruch, denn er iſt eine Beziehung, die keine Beziehung iſt. Er iſt ein Verhältniß, welches darin beſteht, kein Verhältniß zu ſein. Er iſt der unmögliche Widerſpruch, der nicht gedacht werden kann, der alles Denken und Erkennen aufhebt. Wenn wir alſo den Gegenſatz nicht verneinen, den Dualismus nicht bejahen können, ſo bleibt nur eines übrig: daß wir den Widerſpruch gelten laſſen, der den Gegenſatz nicht verneint und den Dualis-

mus wirklich überwindet: d. h. die Einheit Entgegengeſetzter, das ſich ſelbſt Entgegengeſetztſein. Das iſt der Widerſpruch, den das Denken fordert, den die tiefſten Denker von jeher gefordert haben, den Natur und Erfahrung beſtätigen. Der Dualismus iſt der Gegenſatz in der Form der Zweiheit. Der Widerſpruch iſt der Gegenſatz in der Form der Einheit; die Einheit, welche den Dualismus überwindet, hat keine andre Form als dieſe: ſie iſt die Einheit Entgegengeſetzter d. h. Widerſpruch. Entweder Dualismus oder Widerſpruch! Anders ausgedrückt: entweder der unmöglich zu denkende Widerſpruch oder der nothwendig zu denkende!

3. Etwas iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, es vereinigt die Seiten des Gegenſatzes in ſich, es iſt poſitiv und negativ zugleich. Wir wollen das Poſitive und Negative, ſofern ſie Seiten *desſelben* Weſens ſind, Pole und den Gegenſatz in dieſer Geſtalt *Polarität* nennen. So finden wir den Widerſpruch in den Polaritätserſcheinungen der Natur, am einfachſten in der Form des Magnetismus und der Elektricität. Das Geſetz der Polarität folgt einfach aus dem Begriffe des Widerſpruchs. Der Widerſpruch erklärt: Entgegengeſetzte ſind identiſch, Identiſche ſind entgegengeſetzt. Daher das Geſetz der Polarität: die ungleichnamigen Pole ziehen ſich an, die gleichnamigen ſtoßen ſich ab. In der Polarität erſcheint der Widerſpruch. Wenn die Natur als bewußtloſe Intelligenz oder als werdender Geiſt gedacht wird, wie die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre fordert und die ſchelling'ſche Naturphiloſophie erklärt, ſo wird das Weſen der Natur als Widerſpruch gedacht. Deshalb erhebt Schelling die Polarität zum naturphiloſophiſchen Princip. (Vgl. §. 58. Nr. 3 u. 4.)

Der Widerſpruch iſt polarer Gegenſatz. Einen ſolchen polaren Gegenſatz zeigen z. B. die Farben. Hier ſind die entgegengeſetzten Beſtimmungen Hell und Dunkel. Jede wirkliche Farbe

iſt beides zugleich. Hell und Dunkel ſind darum die Pole der Farbe. Wenn die Farbe vollkommen verblaßt, ſo hört ſie zuletzt auf Farbe zu ſein und wird weiß; wenn ſie ſich vollkommen verdunkelt, ſo hört ſie zuletzt ebenfalls auf Farbe zu ſein und wird ſchwarz. Die wirkliche Farbe iſt helldunkel. Je nach den Graden ihrer zunehmenden oder abnehmenden Helligkeit ſind die wirklichen Farben unendlich verſchieden. Entweder überwiegt der dunkle Pol oder der helle oder beide ſind in gleichem Grade vorhanden. So entſteht der allgemeine Gegenſatz der hellen und dunklen Farben. Die dunkle Farbe erhellt ſich in demſelben Grade, als ſich die helle verdunkelt: ſo entſteht der beſtimmte Gegenſatz der Farben, die entgegengeſetzten Farben, die ſich ergänzen, die Farbenpaare, wie Gelb und Violett, Orange und Blau, Roth und Grün *). So laſſen ſich an dem Beiſpiele der Farben die Begriffe der Verſchiedenheit, des Gegenſatzes, des Widerſpruchs ſehr anſchaulich darſtellen. Die Farben ſind unendlich verſchieden, ſie ſind als helle und dunkle entgegengeſetzt, ſie ſind ſo entgegengeſetzt, daß ſie ſich gegenſeitig ſuchen und ergänzen, d. h. ſie ſind ſolche Gegenſätze, die Paare bilden.

4. Der Widerſpruch iſt Gegenſatz in ſich oder Spannung. Wenn die Entgegengeſetzten nothwendig zuſammengehören oder eine weſentliche Einheit bilden, ſo ſind ſie in der Trennung gegen einander geſpannt. Jedes iſt in der Trennung vom anderen ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das anſchaulichſte Beiſpiel iſt der Gegenſatz der Geſchlechter. In ihrer Vereinigung bilden und erzeugen ſie die Gattung. Erſt in der Vereinigung ſind ſie ganz, in der Trennung ſind ſie gleichſam Hälften des einen Ganzen, die einander ſuchen und bedürfen. So hat in dem platoniſchen Gaſtmahl Ariſtophanes in jenem ſinnvollen Mythus den

*) Vgl. Schopenhauer: Ueber das Sehen und die Farben. §. 5.

Eros erklärt als entſtanden durch die Spaltung des urſprünglich ganzen Menſchen in die beiden Hälften, die ſich jetzt ergänzen müſſen, um in ihrer Vereinigung die urſprüngliche Einheit wiederherzuſtellen. So iſt der Gegenſatz in der Einheit begründet und darum nicht Gegenſatz, ſondern Widerſpruch.

Die menſchlichen Leidenſchaften und Affecte ſind nicht bloß einander entgegengeſetzt, ſo daß die einen poſitiv, die andern negativ ſind, ſondern jede iſt poſitiv und negativ zugleich; ſie ſind polar entgegengeſetzt. Es giebt keine Leidenſchaft, die nicht in ihrer eignen Natur ihren Gegenpol hätte. So ſind z. B. Hoffnung und Furcht die Pole der leidenſchaftlichen Erwartung, ſo ſind Zuneigung und Abneigung, Liebe und Haß die Pole des leidenſchaftlichen Verlangens u. ſ. f. Jede Leidenſchaft iſt eine Gemüthsbewegung, die zugleich eine Gemüthsſpannung iſt. Alle Leidenſchaften ſind *Widerſprüche*, die das menſchliche Gemüth einnehmen, indem ſie es ebenſo außerordentlich ſteigern als verwirren, und die ſämmtlich eine ethiſche Löſung fordern. Weil die Leidenſchaften Widerſprüche ſind, darum iſt es ſo ſchwer, ſie genau zu analyſiren. Es iſt großen Dichtern weit beſſer gelungen ſie darzuſtellen, als ſelbſt bedeutenden Philoſophen ſie zu begreifen.

5. Der Begriff des Widerſpruchs iſt auf dem ethiſchen Gebiet von der größten Bedeutung. So lange man das Böſe dem Guten nur entgegengeſetzt als eine zweite, beſondere, für ſich ſelbſtändige Macht, verkennt man die Natur ſowohl des Guten als des Böſen und geräth in einen Dualismus, der die Löſung der ethiſchen Probleme unmöglich macht. Derſelbe Wille iſt ſeinem Vermögen nach beides. Ohne das Vermögen zum Guten kann er nicht böſe, ohne das Vermögen zum Böſen kann er nicht gut ſein. Er iſt gut, wenn er ſeinem Weſen d. h. ſeinem innerſten Zwecke gemäß iſt; er iſt böſe, wenn er ihm widerſtrebt,

d. h. wenn er ſeinem wahren Weſen zuwiderhandelt, wenn er alſo ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt. Darum verhalten ſich das Gute und Böſe ſo, daß dieſes der Widerſpruch des Willens, jenes die Löſung dieſes Widerſpruchs iſt. Hier fällt der Widerſpruch allein in den böſen Willen und in den guten nur, ſofern er noch nicht gut iſt, ſondern erſt gut zu ſein *ſtrebt*, denn das Streben iſt als ſolches mit dem Hinderniß, alſo mit dem Widerſtreben behaftet. Iſt aber das Böſe nur als Widerſpruch möglich, ſo leuchtet ein, daß es als ein ſelbſtändiges Weſen, für ſich genommen, nicht möglich iſt, daß es dem Guten gegenüber kein zweites Weſen bildet, über welches die Meinungen verſchieden ſind, ob es als Poſition oder Negation oder Privation zu begreifen ſei.

6. Das Weſen iſt Widerſpruch. Der Widerſpruch fordert die Löſung. Das Weſen iſt mit ſich identiſch und zugleich von ſich unterſchieden. Es iſt von ſich unterſchieden und iſt zugleich nicht von ſich unterſchieden; es iſt ein Anderes und iſt zugleich nur es ſelbſt d. h. kein Anderes. Die Einheit von Sein und Nichtſein iſt als *Werden*, die Einheit des Andersſein und Nichtandersſein iſt als *Veränderung* begriffen worden. Das Weſen ſelbſt wird weder noch verändert es ſich. Alſo muß das Werden und die Veränderung jetzt ſo begriffen werden, daß ſie nicht mit dem Weſen unmittelbar zuſammenfallen, ſondern durch daſſelbe vermittelt ſind, d. h. das Weſen begreift ſich als der *Grund* und die Veränderung als deſſen *Folge*. Das Weſen muß ſo begriffen werden, daß es ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, d. h. daß es ein von ihm Unterſchiedenes ſetzt, das nothwendig mit ihm zuſammenhängt. So haben wir das Verhältniß zweier Beſtimmungen, von denen die eine die ſetzende, die andre die geſetzte iſt. Die zweite Beſtimmung iſt *durch* die erſte. Dieſe beiden Beſtimmungen verhalten ſich demnach als Grund und Folge.

§. 118.

Grund und Folge.

Der Begriff des Grundes entſcheidet den Begriff des Weſens. Schon aus der Analyſis der Entwicklung, die wir in der Methodenlehre gegeben haben, leuchtete ein, daß dieſer Begriff das zweite Hauptthema unſeres logiſchen Syſtems ausmachen würde. Er iſt unter allen Kategorien die wichtigſte und ſchwierigſte. Man hat von hier aus den Rückblick auf alle vorhergehenden und die Ausſicht auf alle folgenden Kategorien. Die früheren haben dieſen Begriff vorbereitet und die folgenden werden nichts anderes ſein als die fortſchreitende Löſung der in dieſem Begriff enthaltenen Probleme.

1. Die Wichtigkeit dieſer Kategorie iſt in Rückſicht auf die Erkenntniß ſogleich klar. Alles Erkennen geſchieht durch Gründe. Der Werth und die Geltung, die dem Begriffe des Grundes zukommt, entſcheidet den Werth und die Geltung der Erkenntniß ſelbſt. Daher iſt der Begriff des Grundes von jeher für die Erkenntnißtheorie ein Hauptobject der Unterſuchung geweſen, deſſen Geltung die Einen ebenſo ſehr zu befeſtigen als die Andern zu entkräften bemüht waren. Die große Schwierigkeit aber, welche dieſer Begriff mit ſich führt, liegt hauptſächlich darin, daß eine Menge anderer Begriffe unwillkürlich ſich mit ihm vermiſchen und an ihm theilnehmen, daß er in unſerem Denk- und Sprachgebrauch in den verſchiedenſten Bedeutungen erſcheint, die wir in einander fließen laſſen, ohne Einſicht in ihren Zuſammenhang und ohne Einſicht in ihren Unterſchied. Die Verwirrung, in der ſich das gewöhnliche, unkritiſche Denken befindet, iſt nirgends größer und hartnäckiger; darum auch die Entwirrung nirgends ſchwieriger.

2. Ich will dieſe Schwierigkeiten etwas näher bezeichnen.

Man unterſcheidet den Begriff des Grundes in Erkenntniß- und Realgrund. Jenes iſt der Grund, warum wir ſo und nicht anders urtheilen; dieſes der Grund, warum die Dinge ſo und nicht anders ſind. Der Erkenntnißgrund beſtimmt die Beſchaffenheit unſerer Urtheile. Der Realgrund beſtimmt die Beſchaffenheit der Dinge: er iſt Weſensgrund. Nun ſind die Beſchaffenheiten nichts für ſich, ſie ſind in oder an einem Anderen, von dem ſie abhängen, das ihnen zu Grunde liegt. Jetzt wird das Weſen oder der Grund gedacht als das zuGrundeliegende (ὑποκείμενον), als Grundlage, Träger, Ding, Subſtrat, Materie, Subſtanz, Subject u. ſ. f. Die Beſchaffenheiten ſind nicht für ſich, ſie ſind auch nicht durch ſich; ſie hängen nicht bloß von einem andern ab, das ihnen zu Grunde liegt, ſondern ſie gehen auch aus einem Andern hervor, das ſie erzeugt oder das ihre Entſtehung ermöglicht entweder poſitiv, indem es ſie hervorbringt, oder negativ, indem es dieſe Entſtehung bloß vermittelt, die ohne daſſelbe nicht ſtattfinden könnte. Jetzt wird der Grund begriffen als das der Entſtehung zuGrundeliegende, als das Erzeugende und Bedingende, als Anlage, Bedingung, Vorausſetzung, Geſetz, Kraft, Urſache, Zweckurſache u. ſ. f. Welcher Unterſchied zwiſchen dem hervorbringenden Zweck und der wirkenden Urſache! Beides iſt Urſache, Grund, erzeugender Grund. Welcher Unterſchied zwiſchen einer erzeugenden und einer bloß äußeren Bedingung! Beide begründen, beide ſind und heißen Grund. Man ſieht, welch eine Menge ſehr verſchiedenartiger und zugleich verwandter Beſtimmungen in der Kategorie des Grundes zuſammentreffen und ſich kreuzen: Erkenntnißgrund, Grundlage, Träger, Ding, Subſtrat, Materie, Subſtanz, Subject, Anlage, Bedingung, Vorausſetzung, Geſetz, Kraft, Urſache, Zweck u. ſ. f. Der logiſche Grund wird unterſchieden von dem ſachlichen; in dieſem unterſcheidet ſich die ſubſtantiviſche Bedeutung des Grundes von der

cauſalen, und in der letzteren der bedingende Grund von der erzeugenden Thätigkeit u. ſ. f.

3. Dieſe Begriffe wollen im Zuſammenhange gedacht und jeder in ſeinem eigenthümlichen Werthe und in ſeiner beſondern logiſchen Function erkannt ſein. Die Tragweite dieſer Aufgabe reicht weit hinaus über das gegenwärtige Thema und erſtreckt ſich bis zu den höchſten Kategorien, die das Syſtem vollenden. Um alſo die Aufgaben nicht zu verwirren, wollen wir die gegenwärtige genau begrenzen. Die ganze noch übrige Aufgabe kann dahin beſtimmt werden, daß ſie den Begriff des Grundes entwickeln ſoll. Die Begriffsentwicklung iſt, wie wir ſie ſchon kennen gelernt haben, eine fortſchreitende Specification. Jetzt ſoll der Begriff des Grundes in einer fortſchreitenden Reihenfolge von Begriffen ſpecificirt werden. Darum kann die nächſte Aufgabe nur ſein, dieſen Begriff in ſeiner allgemeinen Bedeutung zu faſſen, woraus ſich die weiteren Probleme der Reihe nach ergeben werden.

4. Aus den bereits entwickelten Beſtimmungen leuchtet ein, wie wir den Begriff des Grundes zunächſt denken müſſen. Das Weſen war Grund und Folge, weil es Widerſpruch war. Es war Widerſpruch, weil es ſowohl mit ſich identiſch als von ſich unterſchieden war, weil es als Identität und Unterſchied begriffen werden mußte. Es war Identität und Unterſchied, denn es war als die Einheit alles Daſeins Zuſammenhang oder nothwendige Beziehung. Dieſer Begriff tritt auf das deutlichſte hervor in dem Begriff des Grundes und der Folge. Beide gehören weſentlich zuſammen; beide ſind weſentlich unterſchieden. Eine grundloſe Folge kann ebenſo wenig gedacht werden als ein Grund ohne Folge (Ungrund). Das Verhältniß beider iſt weſentliche Beziehung, es iſt ſowohl Identität als Unterſchied. Darin liegt eine dreifache Beſtimmung, in welcher der Grund oder das Ver-

hältniß von Grund und Folge zunächſt gedacht werden muß. Der Grund muß gedacht werden 1) als mit der Folge identiſch, 2) als von ihr verſchieden, 3) als beides zugleich: er iſt ſowohl das mit der Folge identiſche als von derſelben verſchiedene Weſen.

§. 119.

Erkenntnißgrund und Sachgrund.

Wo aber bleibt der Unterſchied zwiſchen Erkenntnißgrund und Realgrund? Man braucht ſich nur deutlich zu machen, was Erkenntnißgrund iſt, um einzuſehen, daß dieſe Unterſcheidung unſer gegenwärtiges Thema nicht trifft. Verſtehen wir unter dem Erkenntnißgrunde die Bedingung, durch welche die Erkenntniß ſtattfindet, den hervorbringenden Grund des Erkennens (das Erkenntnißvermögen), ſo iſt dieſer Grund in Rückſicht des Erkennens offenbar Realgrund und kann nur als eine beſondere Art des letztern gelten. Der Realgrund des Erkennens ſetzt den höchſten Begriff des Grundes, den Zweckbegriff voraus. Verſtehen wir dagegen unter dem Erkenntnißgrunde den Grund, aus dem wir unſer Erkenntnißurtheil ableiten, ſo iſt dieſer Erkenntnißgrund nichts anderes als was dem begründeten Urtheil zu Grunde liegt d. h. das begründende Urtheil (die Prämiſſen im Schluß), alſo ein Urtheil d. h. ein Begriffsverhältniß; dieſes iſt bedingt durch die Vergleichung (Unterordnung, Nebenordnung, Ueberordnung) der Begriffe, und dieſe Vergleichung fordert die Unterſchiede des Allgemeinen, Beſonderen, Einzelnen, mit einem Worte den Begriff der Gattung. Alſo ſetzt der Erkenntnißgrund in dieſer zweiten Bedeutung den Begriff der Gattung d. h. eine höher entwickelte Form des Grundes voraus, die noch nicht unter unſeren gegenwärtigen Geſichtspunkt fällt. Die Gattung iſt der Begriff als Grund.

Es giebt eine dritte Bedeutung des Erkenntnißgrundes, worin er ſich vom Realgrunde genau unterſcheidet und die Verwechſelung beider in der That eine große Verwirrung mit ſich bringt. Alle Erkenntniß geht auf den Grund der Dinge. Was erkannt werden ſoll, iſt allemal der Realgrund. Wodurch der Realgrund erkannt wird, iſt allemal der Grund unſerer Erkenntniß des Realgrundes d. h. Erkenntnißgrund. Nun kann der Realgrund nur erkannt werden durch ſeine Folge. In dem, was aus ihm hervorgeht, erſcheint der Grund. In ſeiner Erſcheinung wird er erkennbar. Alſo iſt der Erkenntnißgrund in dieſer Bedeutung keine beſondere Art des Grundes, ſondern nichts anderes als die Folge des Grundes. (Vgl. §. 40.) Den Erkenntnißgrund mit dem Realgrunde verwechſeln heißt die Folge für den Grund nehmen, d. h. Grund und Folge nicht unterſcheiden können. Dieſe Unterſcheidung fällt unter den gegenwärtigen Geſichtspunkt. Indem wir Grund und Folge unterſcheiden, haben wir bereits den Erkenntnißgrund (ſoweit hier von ihm geredet werden kann) vom Realgrunde unterſchieden. Alſo bleibt es bei dem einfachen Problem in ſeiner allgemeinen Faſſung: wie verhält ſich Grund und Folge?

§. 120.

1. Der Grund als Anlage.

Das Weſen war durch den Widerſpruch begriffen worden als das Eine mit ſich identiſche, das zugleich von ſich unterſchieden iſt. Darum mußte es begriffen werden als Grund und Folge. Alſo gehören Grund und Folge in der Einheit des Weſens zuſammen, ſie bilden ein Weſen: die Folge geht aus dem Grunde hervor, alſo iſt ſie im Grunde enthalten, ſie liegt in ihm; der Grund läßt die Folge aus ſich hervorgehen und verhält ſich alſo zu dieſer

als Anlage oder innerer Grund. Die Weſensanlage iſt der Grund, aus dem etwas folgt. Was im Grunde als Anlage vorhanden iſt, das erſcheint in der Folge oder wird in dieſer geſetzt. So hat die Folge denſelben Inhalt als der Grund, und im Begriff der Anlage wird dieſe Identität des Grundes und der Folge gedacht.

Wir haben früher in der Methodenlehre aus der Analyſis der Anlage den Widerſpruch erkannt als den inneren Grund der Entwicklung. Jetzt hat uns der ſynthetiſche Gang unſerer Betrachtung vom Begriff des Widerſpruchs zu dem des Grundes und zunächſt zu dem der Anlage geführt. Aus beiden Unterſuchungen erhellt, wie genau dieſe beiden Begriffe, Widerſpruch und Anlage, logiſch zuſammenhängen. (Vgl. §. 69. Nr. 3. 4.)

Ohne inneren Grund oder ohne Anlage folgt nichts. Was nicht im Weſen angelegt iſt, kann nicht in der Folge erſcheinen. Das iſt die erſte Beſtimmung des Grundes.

§. 121.
2. Der Grund als Bedingung.

Wäre der Grund nur identiſch mit der Folge, ſo wäre er nur Anlage, ſo wäre das Weſen der beſtimmte Grund dieſer beſtimmten Erſcheinung, die als Folge aus ihm hervorgeht, ſo wäre es nicht, was der erſte Begriff deſſelben erklärt hat: die Einheit und der Zuſammenhang alles Daſeins. Die Folge muß demnach auf das Weſen bezogen werden, nicht bloß als ihren inneren Grund, ſondern zugleich als den Zuſammenhang alles Daſeins. Dieſer Zuſammenhang fordert die durchgängige Verſchiedenheit (§. 115). Was in dieſem Zuſammenhange geſchieht, folgt zugleich aus allem anderen Daſein. Alſo iſt jede Folge zugleich in Anderem begründet, das ſich weſentlich von

Es giebt eine dritte Bedeutung des Erkenntnißgrundes, worin er ſich vom Realgrunde genau unterſcheidet und die Verwechſelung beider in der That eine große Verwirrung mit ſich bringt. Alle Erkenntniß geht auf den Grund der Dinge. Was erkannt werden ſoll, iſt allemal der Realgrund. Wodurch der Realgrund erkannt wird, iſt allemal der Grund unſerer Erkenntniß des Realgrundes d. h. Erkenntnißgrund. Nun kann der Realgrund nur erkannt werden durch ſeine Folge. In dem, was aus ihm hervorgeht, erſcheint der Grund. In ſeiner Erſcheinung wird er erkennbar. Alſo iſt der Erkenntnißgrund in dieſer Bedeutung keine beſondere Art des Grundes, ſondern nichts anderes als die Folge des Grundes. (Vgl. §. 40.) Den Erkenntnißgrund mit dem Realgrunde verwechſeln heißt die Folge für den Grund nehmen, d. h. Grund und Folge nicht unterſcheiden können. Dieſe Unterſcheidung fällt unter den gegenwärtigen Geſichtspunkt. Indem wir Grund und Folge unterſcheiden, haben wir bereits den Erkenntnißgrund (ſoweit hier von ihm geredet werden kann) vom Realgrunde unterſchieden. Alſo bleibt es bei dem einfachen Problem in ſeiner allgemeinen Faſſung: wie verhält ſich Grund und Folge?

§. 120.

1. Der Grund als Anlage.

Das Weſen war durch den Widerſpruch begriffen worden als das Eine mit ſich identiſche, das zugleich von ſich unterſchieden iſt. Darum mußte es begriffen werden als Grund und Folge. Alſo gehören Grund und Folge in der Einheit des Weſens zuſammen, ſie bilden ein Weſen: die Folge geht aus dem Grunde hervor, alſo iſt ſie im Grunde enthalten, ſie liegt in ihm; der Grund läßt die Folge aus ſich hervorgehen und verhält ſich alſo zu dieſer

als Anlage oder innerer Grund. Die Wesensanlage ist der Grund, aus dem etwas folgt. Was im Grunde als Anlage vorhanden ist, das erscheint in der Folge oder wird in dieser gesetzt. So hat die Folge denselben Inhalt als der Grund, und im Begriff der Anlage wird diese Identität des Grundes und der Folge gedacht.

Wir haben früher in der Methodenlehre aus der Analysis der Anlage den Widerspruch erkannt als den inneren Grund der Entwicklung. Jetzt hat uns der synthetische Gang unserer Betrachtung vom Begriff des Widerspruchs zu dem des Grundes und zunächst zu dem der Anlage geführt. Aus beiden Untersuchungen erhellt, wie genau diese beiden Begriffe, Widerspruch und Anlage, logisch zusammenhängen. (Vgl. §. 69. Nr. 3. 4.)

Ohne inneren Grund oder ohne Anlage folgt nichts. Was nicht im Wesen angelegt ist, kann nicht in der Folge erscheinen. Das ist die erste Bestimmung des Grundes.

§. 121.
2. Der Grund als Bedingung.

Wäre der Grund nur identisch mit der Folge, so wäre er nur Anlage, so wäre das Wesen der bestimmte Grund dieser bestimmten Erscheinung, die als Folge aus ihm hervorgeht, so wäre es nicht, was der erste Begriff desselben erklärt hat: die Einheit und der Zusammenhang alles Daseins. Die Folge muß demnach auf das Wesen bezogen werden, nicht bloß als ihren inneren Grund, sondern zugleich als den Zusammenhang alles Daseins. Dieser Zusammenhang fordert die durchgängige Verschiedenheit (§. 115). Was in diesem Zusammenhange geschieht, folgt zugleich aus allem anderen Dasein. Also ist jede Folge zugleich in Anderem begründet, das sich wesentlich von

ihr unterſcheidet. Alſo muß auch der Grund begriffen werden als von der Folge weſentlich verſchieden. Wenn er mit der Folge identiſch iſt, ſo geht die Folge aus ihm hervor. Wenn er von der Folge verſchieden iſt, ſo iſt dieſe nicht in ihm enthalten, ſondern nur äußerlich von ihm abhängig, nur äußerlich durch ihn bedingt: er iſt nicht ihre Anlage, ſondern die *Bedingung* oder der Inbegriff aller Bedingungen, ohne welche die Folge nicht ſtattfindet: der Bedingungen, welche die Folge umgeben und veranlaſſen und ſich darum zur Folge als Veranlaſſungen oder als Umſtände verhalten.

1. Es iſt für das Denken ſehr wichtig, den Begriff der Bedingung in ſeiner Gewalt zu haben. Gerade in dem Gebrauch dieſes Begriffs unterſcheidet ſich für den Kenner ſehr genau das correcte Denken von dem incorrecten. Wir mußten das Weſen als den Zuſammenhang alles Daſeins begreifen. Was vom Weſen gilt, eben daſſelbe gilt von dieſem Zuſammenhang. Nun mußte das Weſen als Grund begriffen werden. Alſo iſt klar, daß wir auch den Zuſammenhang alles Daſeins als Grund denken müſſen oder jedes Daſein als in dieſem Zuſammenhange begründet. Nun beſteht dieſer Zuſammenhang in der Verſchiedenheit des Daſeins. Alſo iſt klar, daß jede Folge *verſchiedene* Gründe haben muß, die ſich ſo weit erſtrecken, als der Zuſammenhang des Daſeins.

2. Dieſe verſchiedenen Gründe, die im Unterſchiede von dem inneren Grunde auch die *äußeren* heißen können, ſind die Bedingungen. Ohne Bedingungen folgt nichts. Die Verſchiedenheit begreift die nächſten und entfernteſten Beziehungen. So verhalten ſich auch die Bedingungen zur Folge als nahe und entfernte Gründe in den verſchiedenſten Abſtufungen. Nicht das Daſein der Bedingungen erzeugt die Folge, aber das Nichtdaſein derſelben verhindert, daß ſie eintritt. Dieſe Bedingungen

sind nicht die Gründe, durch welche die Folge entsteht, sondern ohne welche sie nicht entsteht. Man könnte sie in diesem Sinne auch negative Bedingungen nennen (conditio sine qua non oder wie Aristoteles sagt: οὗ οὐκ ἄνευ).

3. Aus der Verschiedenheit folgt der Gegensatz. Sind Grund und Folge verschieden, so können sie auch entgegengesetzt sein. Ja es muß Gründe geben, die der Folge wirklich entgegengesetzt sind, denn nichts geschieht, ohne daß etwas Anderes aufgehoben wird. Damit Etwas gesetzt werden kann, muß ein Anderes aufgehoben werden. So fordert es der Zusammenhang des Daseins, also der Begriff des Wesens selbst, das ohne Gegensatz nicht gedacht werden kann. Wenn die Folge nicht möglich ist, ohne daß ein Anderes aufgehoben wird, so ist dieses Andere offenbar eine Bedingung zur Folge, aber eine solche Bedingung, durch deren Aufhebung die Folge entsteht: also eine Bedingung, zu der sich die Folge selbst negativ d. h. als negativer Grund verhält: diese Bedingung ist in Rücksicht der Folge nicht negativ, sondern zu negirend. Wenn z. B. das Gute die Ueberwindung des Bösen sein soll, so gehört das Böse offenbar unter die Bedingungen des Guten. Aber es ist nicht die Bedingung, durch welche das Gute gesetzt wird, auch nicht die Bedingung, die das Gute veranlaßt, sondern die Bedingung, in deren Aufhebung oder Vernichtung das Gute besteht. So wichtig ist es, die Bedingungen ihrem Werthe nach genau zu unterscheiden.

4. Wir unterscheiden den Grund, durch welchen die Folge stattfindet, von den Gründen, ohne welche sie nicht stattfinden kann, und von dem Grunde, durch dessen Aufhebung sie stattfindet. So ist das Verhältniß zwischen Grund und Folge ein dreifaches: im ersten Fall ist es der Grund, der die Folge setzt oder aus dem sie hervorgeht; im zweiten Fall ist es der

Grund, der die Folge (nicht ſetzt, ſondern nur) veranlaßt und durch ſein Nichtſein verhindert; im dritten Fall iſt es der Grund, deſſen Aufhebung die Folge erzeugt. Im erſten Fall geht die Folge aus dem Grunde hervor; im letzten geht der Grund in der Folge zu Grunde. Wir können jenen Grund die poſitive, dieſen die negative Anlage nennen. Beidemale iſt es der Grund, aus dem die Folge poſitiv oder negativ hervorgeht.

So hat uns der Begriff des Grundes und der Folge von der Identität durch die Verſchiedenheit zum Gegenſatz und Widerſpruch und damit zu ſich ſelbſt zurückgeführt. Wir haben vom Begriff der Anlage zu dem der Bedingung und von dieſem zu dem der entgegengeſetzten oder negativen Anlage fortgehen, alſo zuletzt zu dem Begriff der Anlage wieder zurückkehren müſſen.

§. 122.

3. Der Grund als Anlage und Bedingung.

Grundlage oder Vorausſetzung.

Die Folge ſetzt den Grund voraus; dieſer bildet die Vorausſetzung, worauf die Folge beruht oder ſich gründet: er iſt die Grundlage, die ſowohl die Anlage als die Bedingung der Folge ausmacht. Unter der Anlage wurde der mit der Folge identiſche Grund verſtanden, unter der Bedingung der äußere oder von der Folge verſchiedene Grund, unter der Vorausſetzung oder Grundlage beides zugleich.

Ohne inneren Grund folgt nichts, ebenſo wenig ohne äußere Gründe. Erſt aus der Vereinigung beider ergiebt ſich unausbleiblich die Folge. Darum iſt jede Begründung einſeitig, die entweder nur innere oder nur äußere Gründe zu ihrer Richtſchnur nimmt. Ein Beiſpiel der erſten Einſeitigkeit iſt die Erklärung des Lebendigen bloß aus der Lebensanlage nach dem

Satz: omnis generatio ab ovo. Ein Beispiel der anderen Einseitigkeit ist die entgegengesetzte Theorie der generatio aequivoca. Die menschlichen Handlungen sind begründet in dem Charakter des Menschen: das ist der innere Grund. Zugleich geschehen sie sämmtlich unter äußeren Bedingungen und Einflüssen, die sie veranlassen: das sind die äußeren Gründe.

Man kann menschliche Handlungen weder erklären noch darstellen, wenn man nicht in ihrem Grunde diese beiden Factoren vereinigt: die Beschaffenheit des Charakters und der Umstände. So fordert auch die geschichtliche Thatsache einer Religion z. B. der christlichen beide Factoren zu ihrer Entstehung: sowohl das im Wesen des Menschen gelegene Erlösungsbedürfniß (Anlage oder innerer Grund), als die bestimmte geschichtliche Weltlage, die ihren Schauplatz ausmacht und selbst wieder den geschichtlichen Entwicklungsgang der gesammten Menschheit voraussetzt (die Bedingungen oder äußeren Gründe). Die Thatsache tritt ein, die Folge geschieht, wenn die Bedingungen alle vereinigt sind und die Umstände oder äußeren Einflüsse sich mit der Anlage vereinigen.

§. 123.
Die Existenz oder Erscheinung.

Jedes Dasein folgt aus dem Zusammenhang alles Daseins als aus seiner Voraussetzung. Das Dasein der Folge beruht auf dieser Voraussetzung und muß daher im Unterschiede von dem unmittelbaren Dasein begriffen werden als vermitteltes oder begründetes Dasein d. h. als Existenz. Was aus dem Grunde hervorgegangen ist und auf der Grundlage der Bedingungen ruht, das existirt.

Die Folge tritt ins Dasein, wenn sämmtliche Voraus-

ſetzungen erfüllt ſind. Die Erfüllung der Vorausſetzungen und die Exiſtenz der Folge ſind untrennbar verbunden. Wenn alſo die Folge ſtattfindet, ſo leuchtet ein, daß ſämmtliche Vorausſetzungen erfüllt ſind. Es giebt dafür kein anderes Kennzeichen. Das Daſein der Folge entſcheidet allein die Vollendung des Grundes. So lange der Grund nicht vollendet, die Vorausſetzungen nicht erfüllt, die Folge nicht eingetreten iſt, läßt ſich noch nicht ſagen, daß der Grund wirklich vorhanden. Denn was iſt der Grund ohne Folge? Alſo iſt es die Folge, die den Grund erkennbar macht; ſie iſt darum der Grund, aus welchem der Grund erkannt wird: der Erkenntnißgrund des Grundes. Die Folge offenbart, was in den Vorausſetzungen verborgen war; in ihr erſcheint der Grund: darum begreifen wir die Folge oder Exiſtenz als die Erſcheinung des Grundes oder des Weſens, denn das Weſen iſt Grund.

Wie ſich die Folge vom Grunde unterſcheidet, nämlich durch das Daſein oder die Exiſtenz, ſo unterſcheidet ſich die Erſcheinung vom Weſen: ſie iſt das Daſein des Weſens. Wie ſich die Exiſtenz vom bloßen Daſein unterſcheidet, nämlich durch das Begründetſein, ſo unterſcheidet ſich die Erſcheinung vom bloßen Schein: ſie iſt der begründete, weſentliche, gehaltvolle Schein. Das Weſen muß als Grund begriffen werden, das Daſein des Grundes kann nur in der Folge als in ſeiner Erſcheinung erkannt werden: alſo iſt das Weſen als Erſcheinung zu denken.

§. 124.
Die Denkgeſetze.

Das Denken hat die Form der Reflexion oder Beziehung. Die nothwendigen Beſtimmungen der Reflexion ſind zugleich nothwendige Beſtimmungen des Denkens. Nun mußte das

Wesen oder die Beziehung gedacht werden als Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch, Grund und Folge. Daher die sogenannten Denkgesetze der Identität, der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Widerspruchs, des Grundes: das principium identitatis, diversitatis (indiscernibilium), exclusi tertii, contradictionis, rationis sufficientis.

In der Fassung dieser Gesetze unterscheidet sich die formale Logik von der unsrigen. Jene erklärt den Widerspruch für unmöglich und deßhalb die Identität für Einerleiheit. Sie sagt: nichts widerspricht sich; daher ist jedes Ding mit sich identisch. Beide Sätze sagen dasselbe. Das principium contradictionis wiederholt das principium identitatis, indem es dasselbe negativ ausdrückt. Das principium exclusi tertii sagt dasselbe in disjunctiver Form. A = A: so lautet der Satz der Identität. Unmöglich kann A zugleich Nicht-A sein: so lautet der Satz des Widerspruchs. Nothwendig ist Alles entweder A oder Nicht-A: so lautet der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Nothwendig ist daher A von allem Nicht-A, also von B, C, u. s. f. verschieden: so lautet der Satz der Verschiedenheit. Die Denkgesetze im Sinne der formalen Logik sind demnach eigentlich nur die beiden: der Satz der Identität und des zureichenden Grundes.

Der Satz des Grundes läßt sich nicht auf den der Identität zurückführen. Denn wenn A nur gleich A ist, so ist unbegreiflich wie es der Grund oder die Folge von B sein kann. So wenig stimmen diese Denkgesetze mit einander überein. Man hat deßhalb die Gebiete ihrer Geltung unterschieden und den Satz der Identität für das Princip des rein logischen (analytischen) Denkens, dagegen den des Grundes für das Princip des empirischen (synthetischen) Denkens erklärt. (Leibnitz).

Unsere Erklärung der Denkgesetze oder Reflexionsbestim-

mungen lautet: alles Daſein iſt in einer nothwendigen Einheit begriffen (Identität); dieſe Einheit fordert die durchgängige Verſchiedenheit alles Daſeins, jedes Daſein iſt einem anderen entgegengeſetzt, jedes iſt Widerſpruch oder innerer Gegenſatz: darum der Grund einer Folge, die Folge eines Grundes d. h. Exiſtenz oder Erſcheinung.

Fünftes Capitel.
Die Erſcheinung.

§. 125.
Das Ding und die Eigenſchaften.

Viele und verſchiedene Gründe müſſen ſich vereinigen, um die Folge entſtehen zu laſſen. In der Folge erſcheinen die Gründe. Alſo vereinigen ſich in jeder Erſcheinung viele Beziehungen verſchiedener Art. Alſo muß jede Erſcheinung begriffen werden als eine ſolche Vereinigung oder Einheit, die Vieles und Verſchiedenes d. h. Mannigfaltiges in ſich enthält. Dieſe Einheit kann nicht gedacht werden als Zahl, denn ſie hat einen mannigfaltigen Inhalt, auch nicht das einfache Qualität, denn ſie begreift eine Vielheit in ſich; ſie bildet eine weſentliche Einheit oder ein für ſich beſtehendes Weſen, das wir mit dem Worte Ding bezeichnen.

Jedes Ding hat ſeinen beſtimmten und mannigfaltigen Inhalt. Die Dinge unterſcheiden ſich durch ihre Beſchaffenheiten. Die vielen und verſchiedenen Beziehungen, die jedes Ding in ſich vereinigt, ſind die Beſchaffenheiten des Dinges. Jedes Ding hat viele eigenthümliche Beſchaffenheiten oder Eigenſchaften. Die Eigenſchaften können nicht gedacht werden ohne Etwas, das ihnen zu Grunde liegt, das ſie trägt und vereinigt; das Ding kann nicht gedacht werden ohne eine Mehrheit von

Eigenſchaften. Jede Erſcheinung iſt demnach ein Ding mit vielen Eigenſchaften.

§. 126.
Der Widerſpruch im Begriffe des Dinges.

Jedes Ding iſt Eines und Vieles zugleich; es iſt zugleich Eines und Nichteines, Vieles und Nichtvieles. Darin liegt der Widerſpruch oder das Problem. Wie kann Eines zugleich Vieles und Vieles zugleich Eines ſein? Das iſt eines der älteſten Probleme der Metaphyſik; es iſt zugleich einer jener widerſpruchsvollen Begriffe, die Herbart in ſeiner Metaphyſik aufdeckt und unterſucht: das Problem der Inhärenz (§. 62. Nr. 3. A).

1. Die Vielheit fällt in die Eigenſchaften, die Einheit in das Ding als ſolches. Die Eigenſchaften ſind nichts für ſich, keine Eigenſchaft kann für ſich exiſtiren, ſie ſind in und an einem Anderen, das ihnen zu Grunde liegt, das ſie trägt und vereinigt. So wird das Ding begriffen als dasjenige, dem die Eigenſchaften zukommen oder inhäriren, als deren Träger oder Subſtrat. Es beſitzt oder hat die Eigenſchaften. An ſich betrachtet, iſt es eigenſchaftslos; nur in Beziehung auf andere Dinge erſcheint es in verſchiedenen Beſchaffenheiten. So wird das Ding von den Eigenſchaften unterſchieden. Dieſe fallen in die Beziehung nach Außen, jenes bildet den innern, verborgenen Träger.

2. Dann aber iſt das Ding eine leere Einheit und nicht die wirkliche Vereinigung der Eigenſchaften, die es ſein ſoll. Die vielen und verſchiedenen Eigenſchaften ſind nicht bloß an ihm, ſondern *in* ihm; ſie ſind nicht bloß ſein Beſitz, ſondern ſein *Inhalt* und zwar ſein weſentlicher, durch ſo viele Gründe ausgemachter Inhalt. Das Ding *hat* ſeine Eigenſchaften nicht

bloß, sondern ist deren Inbegriff und nichts anderes: es besteht in ihnen. Was ist das Ding nach Abzug seiner Eigenschaften? Nach Abzug dieser oder jener Eigenschaft ist es nicht mehr was es war, es ist nicht mehr dieses Ding, sondern ein anderes; nach Abzug aller Eigenschaften ist es gleich Nichts. Also kann das Ding nicht als Träger der Eigenschaften begriffen werden; denn als Träger oder Substrat ist es eigenschaftslos, und das eigenschaftslose Ding ist gleich Nichts.

3. Es muß demnach so begriffen werden, daß die Eigenschaften seinen Inhalt ausmachen: dann ist das Ding selbst deren Vereinigung oder Form. Die Eigenschaften sind das, woraus das Ding besteht, d. h. der Stoff oder die Stoffe, deren Verbindung oder Zusammensetzung das Ding ausmacht.

Dieser Stoffe sind viele und verschiedene. Keiner kann in den anderen übergehen, denn sonst würde die Vielheit, auf die es ankommt, aufgehoben. Also verhalten sich die disparaten Stoffe gegen einander ausschließend; also kann auch die Vereinigung derselben nur eine äußere, aggregative Verbindung sein. Wo bleibt die wesentliche Einheit, die das Ding sein soll?

4. Beide Versuche, Einheit und Vielheit in dem Begriffe des Dinges zu vereinigen, sind unmöglich. Entweder gelten die Eigenschaften als Beziehungen oder sie gelten als Stoffe des Dinges. Entweder gilt das Ding als Träger (Substrat) oder als Form (Aggregat, Summe) der Eigenschaften. Im ersten Fall verliert das Ding seine wesentliche Vielheit, im zweiten seine wesentliche Einheit.

Damit liegt der Widerspruch am Tage. Wir können das Ding nur begreifen entweder als Träger oder als Complex der Eigenschaften. Nun zeigt sich, daß es weder als Träger noch als Complex begriffen werden kann. Nicht als Träger: wo bleiben sonst die Eigenschaften als die wesentliche Mannigfaltig-

keit des Dinges? Wo bleibt das Ding ſelbſt, das als eigenſchaftsloſes Weſen gleich Nichts iſt? Nicht als Complex: wo bleibt ſonſt das Ding als weſentliche Einheit der Eigenſchaften? Wo bleiben die Eigenſchaften ſelbſt, die ſich als Stoffe ausſchließend und fremd zu einander verhalten? Hier iſt der Widerſpruch in der Form des Dilemmas.

Zuſatz. In dieſen Widerſpruch geräth das menſchliche Denken, ſo oft es den Begriff des Dinges bildet und braucht. Es iſt einer der geläufigſten und zugleich ungewiſſeſten und dunkelſten Begriffe. Wir wenden ihn ſtets an, ſo oft wir genöthigt ſind, verſchiedene Beſchaffenheit vereinigt zu denken. Dieſer Vereinigungspunkt ſoll in dem Begriffe des Dinges gedacht werden. Aber in dieſem Begriffe iſt die Vereinigung, um die es ſich handelt, zunächſt eine völlig unbeſtimmte. Wir wiſſen nicht, worin ſie beſteht. Wir denken ſie nicht als Object, ſondern als Aufgabe. Was daher in dem Begriffe des Dinges gedacht wird, iſt nie eine ausgemachte Sache, ſondern allemal ein Problem. Und die folgenden Begriffe, die wir noch zu entwickeln haben, ſind nichts anderes als die fortſchreitende und immer tiefer dringende Löſung dieſes Problems.

§. 127.
Geſetz und Erſcheinung.

Der Begriff des Dinges enthält eine nothwendige und beſtimmte Aufgabe. Verſchiedene Beſchaffenheiten ſollen als zuſammengehörig oder als vereinigt gedacht werden. Worin beſteht dieſe Vereinigung? Das iſt die nächſte Frage, um die es ſich handelt. Was iſt es, das dieſe verſchiedenen Beſchaffenheiten zuſammenhält und vereinigt? Da ſie weſentlich zuſammengehören, ſo muß es eine weſentliche Beziehung oder ein Grund ſein, der ſie vereinigt. Da die zuſammengehörigen Beſchaffenheiten zugleich beſtimmte ſind, dieſe und keine anderen, ſo muß ihre Ver-

einigung als ein beſtimmter Grund gedacht werden. Hier beginnt die Specification des Grundes, auf die wir ſchon vorher hingewieſen haben (§. 118. Nr. 3.).

1. Dieſer beſtimmte Grund, welcher macht, daß dieſe beſtimmten Beſchaffenheiten vereinigt ſind oder zuſammengehören, iſt das Geſetz. Die Vereinigung, um die es ſich handelt, wird zunächſt begriffen als ein geſetzmäßiger Zuſammenhang oder als Erſcheinung eines Geſetzes. Nun beſteht in der Vereinigung verſchiedener Beſchaffenheiten das Ding mit ſeinen Eigenſchaften. Alſo wird das Ding mit ſeinen Eigenſchaften zunächſt als die Erſcheinung eines Geſetzes begriffen.

2. Die Dinge ſind viele und verſchiedene. Sie ſind als verſchiedene gleichartig und ungleichartig. Wir nennen die Dinge gleich, wenn ſie gleiche Eigenſchaften haben, die auf dieſelbe Weiſe verknüpft ſind. Es giebt daher viele Dinge, in denen daſſelbe Geſetz erſcheint. Das Geſetz iſt eines; die Erſcheinungen des Geſetzes ſind viele. Die Dinge ſind verſchiedenartig; jedes hat ſein beſtimmtes Geſetz: es giebt daher viele und verſchiedene Geſetze. Jedes Ding iſt ein Complex verſchiedener Beſchaffenheiten, jeder dieſer Complexe iſt geſetzmäßig. Die Complexe ſind entweder gleichartig oder ungleichartig. Wenn ſie gleich ſind, ſo offenbart ſich ein und daſſelbe Geſetz in vielen Erſcheinungen. Wenn ſie verſchiedenartig ſind, ſo offenbaren ſich viele und verſchiedene Geſetze in vielen und verſchiedenen Erſcheinungen. Nun können verſchiedene Complexe ſich vereinigen und durch ihren Zuſammenhang einen Complex von größerem Umfange, alſo ein Ding bilden, das viele und verſchiedene Dinge umfaßt und in ſich vereinigt. Dann offenbaren ſich viele und verſchiedene Geſetze in einer Erſcheinung von umfaſſender Art. Da nun alle Dinge in einem und demſelben weſentlichen Zuſammenhange begriffen ſind, ſo müſſen ſolche Complexe gedacht werden,

welche Complexe in sich vereinigen; und zuletzt ist es ein Zusammenhang, der alle Dinge verknüpft, also ein Gesetz, das sich in den vielen und verschiedenen Erscheinungen offenbart.

3. So haben wir ein Gesetz in vielen Erscheinungen, viele Gesetze in verschiedenen Erscheinungen, viele Gesetze in einer (umfassenden) Erscheinung, zuletzt ein Gesetz in den vielen und verschiedenen Gesetzen. Jede Erscheinung ist ein gesetzmäßiger Complex, und jeder gesetzmäßige Complex ist eine Erscheinung. Darum werden sich die vielen und verschiedenen Gesetze zu dem einen Gesetz verhalten, wie die Erscheinungen zu dem Gesetz. Hier entsteht also die Frage: wie verhält sich das Gesetz zu den Erscheinungen?

4. Das Gesetz erklärt, welche Beschaffenheiten vereinigt sind und worin diese Vereinigung besteht. Diese Vereinigung ist gleich dem Dinge oder der Erscheinung. Das Gesetz erklärt demnach, was die Erscheinung ist. Mehr leistet das Gesetz nicht und kann es seinem Begriff nach nicht leisten. Es setzt die Erscheinung fest oder constatirt, worin sie besteht. Das ist der große Werth dieser Kategorie, den man richtig schätzen, nicht überschätzen muß. Was eine Erscheinung ist, erkennen wir nur durch das Gesetz. Wir erkennen durch das Gesetz nichts weiter. Da wir aber die Dinge nicht begreifen können, wenn wir nicht wissen, was sie sind, so ist klar, daß die Einsicht in das Gesetz das erste Ziel der Erklärung und einen nothwendigen Durchgangspunkt aller Erkenntniß bildet.

5. Es sei z. B. das galilei'sche Gesetz des Falls. Jeder Fall ist eine Bewegung, jede Bewegung ist eine gewisse Geschwindigkeit, die Größe der Geschwindigkeit ist ein bestimmtes Verhältniß von Raum und Zeit. In der Bewegung des Falls verhalten sich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, d. h. die Geschwindigkeit des Falls ist die beschleunigte. In allen

Erſcheinungen fallender Körper offenbart ſich daſſelbe Geſetz der beſchleunigten Geſchwindigkeit. Erſt wenn ich dieſes Geſetz kenne, weiß ich, worin die Fallbewegung beſteht. Jetzt erſt iſt dieſe Erſcheinung feſtgeſtellt. Aber es iſt auch nichts anderes erklärt, als der weſentliche Inhalt dieſer Erſcheinung, als dieſe Erſcheinung ſelbſt. Was in der Fallbewegung geſchieht, wird durch das Fallgeſetz conſtatirt und erklärt. So iſt das Geſetz gleich dem weſentlichen Inhalt der Erſcheinung: es iſt die eine conſtante Erſcheinung in den vielen und mannigfaltigen Erſcheinungsformen. Hier entſteht die Frage: wie verhält ſich die eine Erſcheinung zu den vielen?

Zuſatz. Der Unterſchied zwiſchen Geſetz und Regel erhellt jetzt aus dem Begriff des Geſetzes, wie vorher aus dem der Regel. (§. 106. Nr. 4.)

In der Betrachtung der Dinge iſt das Erſte, daß wir ihre Eigenſchaften ſammeln und unterſcheiden. Dieß thut die Beſchreibung. Das Zweite iſt, daß wir den Zuſammenhang der Eigenſchaften einſehen und dadurch erkennen, worin die Erſcheinung beſteht, welche Eigenſchaften in ihr verknüpft ſind und auf welche Weiſe. Dies thut die Erklärung. Gegenſtand der beſchreibenden Erkenntniß ſind die Dinge und ihre Eigenſchaften. Gegenſtand der erklärenden ſind die Geſetze und ihre Erſcheinungen.

Das Geſetz iſt gleich dem weſentlichen Inhalt der Erſcheinung. Es iſt, genau genommen, die Erſcheinung ſelbſt. Zwiſchen Geſetz und Erſcheinung iſt keine Kluft. Darum kann die Erkenntniß aus jedem der beiden Begriffe in den andern übergehen: ſie entdeckt in den Erſcheinungen das Geſetz und erklärt aus dem Geſetz die Erſcheinungen. Jenes leiſtet die Induction, dieſes die Deduction. Die Induction muß darum der Deduction nothwendig vorausgehen; ſie ſtellt dieſer die Aufgabe. (Keppler, Newton.) In der neuern Philoſophie erſcheinen Induction und Deduction als die entgegengeſetzten Methoden zur Löſung derſelben Aufgabe, nämlich der Erkenntniß der Dinge. (Bacon, Descartes).

§. 128.
Das weſentliche Verhältniß der Erſcheinungen.

Die Beſchaffenheiten, die weſentlich zuſammengehören, bilden einen geſetzmäßigen Complex oder eine beſtimmte Erſcheinung (Ding). Die Erſcheinungen, die weſentlich zuſammengehören, bilden einen Complex geſetzmäßiger Complexe, in dem zuletzt alle Erſcheinungen begriffen ſein müſſen. So iſt jedes Ding die Erſcheinung eines Geſetzes und, je umfaſſender es iſt, die Erſcheinung vieler und verſchiedener Geſetze, welche ſelbſt wieder die Erſcheinung *eines* Geſetzes ſind. Das Geſetz iſt ſeinem ganzen Inhalt nach in den Erſcheinungen: es iſt die *eine* Erſcheinung in den vielen.

Wenn dieſe Einheit nicht wäre, ſo gäbe es in den Erſcheinungen keinen Zuſammenhang, keine Vereinigung, keinen Grund, ſo wäre nichts, das erſcheinen könnte, ſo gäbe es keine Erſcheinung. Wenn die Vielheit der Erſcheinungen nicht wäre, ſo gäbe es in den letzteren keine Verſchiedenheit, ſo würden ſich nicht verſchiedene Gründe in jeder Erſcheinung vereinigen, und da ohne verſchiedene Gründe nichts folgt (§. 121. Nr. 2. §. 122), ſo gäbe es keine Folgen, alſo keine Erſcheinungen.

Wir können daher, ohne den Begriff des Grundes und damit auch den der Erſcheinung aufzuheben, weder die Einheit noch die Vielheit der Erſcheinungen verneinen, alſo müſſen wir beide bejahen und unterſcheiden. Wir können, ohne den Begriff des Geſetzes aufzuheben, die Einheit von der Vielheit nicht trennen, ſondern müſſen ſie beide auf einander beziehen. Unterſchiedene, die ſich auf einander beziehen, bilden ein *Verhältniß*. Da nun die beiden unterſchiedenen Seiten, Einheit und Vielheit, weſentlich zu einander gehören und keine ohne die andere gedacht

werden kann, so begreifen wir ihre Beziehung als wesentliches Verhältniß. Und da beide Seiten, Einheit und Vielheit, zur Natur der Erscheinung gehören, da es sich um die eine Erscheinung in den vielen Erscheinungen handelt, so begreifen wir ihre Beziehung als das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen.

§. 129.
1. Das Ganze und die Theile.

Die Einheit wird begriffen als Erscheinung, als der gesetzmäßige Complex, der die Complexe der Erscheinungen umfaßt und vereinigt. Also müssen die vielen Erscheinungen gedacht werden als in der einen umfassenden enthalten: als Theile, die zu einander gehören und in ihrer Verbindung die Einheit der Erscheinung ausmachen. Wenn aber die eine Erscheinung die vielen als Theile in sich begreift, so muß sie selbst gedacht werden als Ganzes. Darum ist die erste Form, in der das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen begriffen wird, das Verhältniß des Ganzen und der Theile. Das Ganze ist hier kein Zahlbegriff, da die Theile nicht gleichartige Einheiten, sondern verschiedenartige Erscheinungen sind.

1. Das Ganze und die Theile gehören zusammen, denn sie sind ebenso wesentlich unterschieden als auf einander bezogen. Keiner der beiden Begriffe kann ohne den andern gedacht werden. Das Ganze ist nur Ganzes in Rücksicht auf die Theile, in deren Verbindung es besteht. Die Theile sind nur Theile in Rücksicht auf ein Ganzes, zu dem sie sich als Theile verhalten. So fordert jeder der beiden Begriffe den anderen als nothwendige Bedingung. Dadurch geräth dieses Verhältniß in eine unvermeidliche Antinomie. Die Thesis erklärt: das Ganze ist die

Vorausſetzung der Theile. Die Antitheſis: die Theile ſind die Vorausſetzung des Ganzen. Man muß beide Sätze bejahen und alſo erkennen, daß in dem Begriff des Ganzen und der Theile ein Problem enthalten iſt, welches durch dieſen Begriff nicht gelöſt werden kann.

2. Ein Beiſpiel macht dieſes Verhältniß und die darin enthaltene Antinomie deutlich. Man erklärt den Staat als die geſetzmäßige Vereinigung der Menſchen. Wie verhalten ſich demnach die Einzelnen zum Staat? Die Antwort heißt: wie die Theile zum Ganzen. Jetzt entſteht die unvermeidliche Antinomie: die Einen erklären den Staat als das Ganze, welches früher iſt als die Theile; die Anderen erklären die Individuen für die Theile, welche früher ſind als das Ganze, als der Staat, den erſt die Individuen erzeugen. Auf dem erſten Satze ruht die griechiſche Staatstheorie (Sokrates, Plato, Ariſtoteles); auf dem zweiten die neuere (Hobbes, Spinoza, Rouſſeau). So lange die politiſche Gemeinſchaft der Menſchen, das Verhältniß der Individuen zum Staate nur erklärt wird durch das Verhältniß der Theile und des Ganzen, ſind beide Theorien in ihrem Recht. In dieſem Verhältniß, wo jede Seite von der andern abhängt, gilt mit demſelben Recht das Ganze für die Vorausſetzung der Theile, als die Theile für die Vorausſetzung des Ganzen.

3. Dieſe Antinomie iſt der Ausdruck des Widerſpruchs, der dem Begriff des Ganzen und der Theile inwohnt. Jede Seite ſetzt die andere voraus und wird von dieſer vorausgeſetzt. Keine iſt urſprünglich. Es giebt weder ein Ganzes vor den Theilen, da es erſt in der Verbindung der Theile erſcheint, noch Theile vor dem Ganzen, da ſie als Theile nur im Ganzen möglich ſind. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile bedarf daher einer tieferen Begründung. Das Ganze iſt nicht gegeben, ſondern es entſteht; daſſelbe gilt von den Theilen. Die Entſtehung des

Ganzen ist die Entstehung der Theile und umgekehrt. Wenn die Erscheinungen sich gesetzmäßig verknüpfen, so fügen sie sich in einen Complex, so werden sie dadurch Theile eines Ganzen: so entsteht mit den Theilen das Ganze. Die Erscheinungen verknüpfen sich gesetzmäßig, wenn sie sich wesentlich auf einander beziehen. Diese ihre Beziehung ist ihre Aeußerung, die aus dem Wesen oder Grunde der Erscheinungen folgt. Der wirksame Grund, aus dem diese Aeußerung folgt, wird begriffen als Kraft. So fordert das Verhältniß des Ganzen und der Theile zu seiner tieferen Begründung zunächst den Begriff der Kraft und Aeußerung.

Zusatz. Das Gesetz erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen. Wie die Erscheinungen zusammenhängen, erklärt das wesentliche Verhältniß derselben. Die Formen des wesentlichen Verhältnisses sind die verschiedenen Erklärungsarten. Der Begriff des Ganzen und der Theile erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen durch Zusammensetzung; dieser Begriff giebt die mechanische Erklärungsart.

§. 130.
2. Kraft und Aeußerung.

Der Begriff der Kraft befindet sich auch für das gewöhnliche Denken in der nächsten Verwandtschaft mit dem Begriff des Gesetzes und dem des Ganzen und der Theile. Wo Gesetze sind, da müssen auch Bedingungen sein, welche die Gesetze ausführen und, wie es heißt, in Kraft setzen. So fordert der Staat als die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen den Begriff der Staatsgewalt; so fordert die Natur als die gesetzmäßige Vereinigung der Naturerscheinungen den Begriff der Naturkräfte. Das Gesetz kann nicht ohne Kraft gedacht wer-

den. Ein Geſetz, das nicht „in Kraft“ beſteht, iſt ſo gut als keines.

1. Das Geſetz beſtimmt den Complex oder Zuſammenhang der Beſchaffenheiten und Erſcheinungen. Die nächſte Frage iſt: worin beſteht dieſer Zuſammenhang oder wie verhalten ſich die Erſcheinungen zu ihrem Complex? Darauf iſt die nächſte Antwort der Begriff des Ganzen und der Theile. Jetzt wird gefragt: was macht den Complex? Was bringt dieſe Erſcheinungen in dieſen Zuſammenhang? Darauf antwortet zunächſt der Begriff der Kraft und Aeußerung. So einleuchtend und natürlich iſt die logiſche Folge dieſer Begriffe: Geſetz, Ganzes und Theile, Kraft und Aeußerung.

Auch das Ganze kann nur gedacht werden als die Vereinigung der Theile, als das, was die Theile *energiſch* zuſammenhält, d. h. als ein energiſches Weſen oder Kraft. Und die Theile können nur gedacht werden als Erſcheinungen, die ſich zuſammenfügen, indem ſie ſich energiſch auf einander beziehen; dieſe energiſche Beziehung, vermöge deren die Erſcheinungen Theile werden und ein Ganzes bilden, iſt der Ausdruck ihrer Energie, die Aeußerung ihrer Kraft.

Die Kraft erzeugt die Erſcheinung. Die Erſcheinung bildet einen Complex, der zunächſt durch das Verhältniß des Ganzen und der Theile begriffen wird. Dieſes Verhältniß, wo es erſcheint, iſt darum allemal die Aeußerung einer Kraft, und wo Kräfte ſich äußern, da kommt dieſes Verhältniß zur Erſcheinung.

2. Die Erſcheinung wird begriffen als Aeußerung einer Kraft. In der Erſcheinung iſt nichts, das nicht Aeußerung d. h. Ausdruck der Kraft wäre; in der Kraft iſt nichts, das ſich nicht äußerte. Alſo iſt der ganze Inhalt der Erſcheinung auch der ganze und volle Inhalt der Kraft. Jede Erſcheinung muß demnach erklärt werden durch eine ihr entſprechende Kraft, und

wir müssen mithin so viele Kräfte gelten lassen, als wir Erscheinungen haben. Die Welt der Erscheinungen wird in die Welt der Kräfte übersetzt. So braucht diesen Begriff überall das erklärende Denken. Es faßt den Inhalt einer ihr gegebenen Erscheinung in den Begriff der Kraft und erklärt dann durch diesen Begriff die gegebene Erscheinung. So werden die Bewegungserscheinungen übersetzt in bewegende Kräfte; die Erscheinungen des Magnetismus, der Elektricität, der chemischen Verbindungen und Vorgänge werden erklärt durch magnetische, elektrische, chemische Kräfte, die Lebenserscheinungen durch Lebenskraft, die eine besondere Kraft sein will im Unterschiede von den Kräften der unorganischen Natur; und die Erscheinungsformen des menschlichen Geistes gelten als Aeußerungen so vieler und verschiedener Kräfte, die zu unterscheiden und festzustellen, die Psychologie, die von der Erfahrung herkommt, sich angelegen sein läßt. Da ist die Rede von der Kraft der Empfindung, der Wahrnehmung, des Bewußtseins, von der Einbildungskraft, Gedächtnißkraft, Denkkraft, Urtheilskraft, Willenskraft u. s. f. Die Kraft der Empfindung zerfällt in so viele Kräfte, als es Sinne giebt: Kraft des Sehens, Hörens u. s. f., die Kraft der Leidenschaft in so viele Kräfte, als es Leidenschaften giebt: die Kraft der Freude, des Schmerzes, der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, Furcht u. s. f. — ein Heer von Kräften, die alle versammelt und vereinigt sein sollen in einem und demselben Subject! Derselbe Widerspruch, der dem Begriffe des Dinges mit seinen vielen Eigenschaften inwohnt, findet sich in dem Begriff des einen Subjects mit den vielen Kräften. Dieser Widerspruch war es, den Herbart besonders erleuchtet hat, und seine Polemik gegen den Begriff der Kraft ist fruchtbar gewesen für die Psychologie.

3. Was also haben wir mit dem Begriff der Kraft gewonnen? Die Wissenschaft und das natürliche Denken wollen diesen

Begriff nicht entbehren, der doch, näher betrachtet, ſo überflüſſig und darum ſo entbehrlich zu ſein ſcheint. Wir ſetzen, wie es ſcheint, eine unbekannte Größe für eine andere und erklären x durch y. Iſt etwa die Lebenskraft bekannter als die Lebenserſcheinung, oder die magnetiſche Kraft bekannter als der Magnetismus? Was alſo richtet man in der Erklärung der Dinge mit dem Begriffe der Kraft aus? „Encheiresin naturae nennt's die Chemie!"

In der That findet ſich im Gebrauche dieſes Begriffs eine Täuſchung, die wir einleuchtend machen und zerſtören müſſen. Man überſetzt die Erſcheinung in die Kraft, die ihr gleichkommt; dann überſetzt man dieſe Kraft zurück in die Erſcheinung und meint jetzt die letztere erklärt zu haben. In der That haben wir das Problem nicht gelöſt, ſondern nur eine andere Formel dafür gefunden. Der Begriff der Kraft vervielfältigt ſich unter unſern Händen, wir haben jetzt ſtatt der vielen Erſcheinungen die vielen Kräfte. Es könnte ſein, daß in dieſem Stande des Problems der Fortſchritt liegt. Was alſo haben wir mit dieſer Faſſung des Problems gewonnen?

4. Was durch den Begriff der Kraft gedacht wird oder worin die Kräfte der Dinge ſich äußern, das iſt die weſentliche Beziehung der Erſcheinungen. Darum iſt die Aeußerung jeder Kraft bezogen auf eine beſtimmte Erſcheinung, welche ſelbſt die Aeußerung einer Kraft iſt. Die Aeußerung jeder Kraft iſt abhängig von einer anderen Kraft. Es liegt in der Natur der Kraft ſich zu äußern; es giebt keine Kraft ohne Aeußerung. Aber es liegt ebenſo in der Natur der Kraft, ſich nur zu äußern, erregt durch eine andere Kraft. Kraft wird durch Kraft geweckt. So wird die Kraft der Begierde geweckt durch den Reiz des vorgeſtellten Objects, alſo durch die Kraft der Vorſtellung, und dieſe durch die Kraft der Empfindung, und dieſe durch die Kraft

des empfangenen Eindrucks. Der Eindruck macht nicht die Empfindung, aber er macht, daß die Empfindung sich äußert, d. h. er weckt oder erregt das Empfindungsvermögen. Kräfte, die nicht erregt werden, äußern sich nicht und sind gleichsam schlafende oder gebundene (latente) Kräfte.

Nun aber ist die Kraft in der That nur Kraft, sofern sie sich äußert. Ist ihre Aeußerung von einer andern Kraft abhängig, durch die sie erregt und hervorgetrieben wird, so ist die Kraft selbst erst Kraft in Folge einer andern Kraft, von der sie beherrscht wird, und zu der sie sich also im Grunde verhält, wie die Aeußerung zur Kraft. So ist z. B. der Druck, den ein Körper auf einen andern ausübt, eine Aeußerung seiner Druckkraft, und diese eine Aeußerung seiner Schwerkraft, und diese eine Aeußerung der Gravitationskraft, welche selbst eine Aeußerung ist der allgemeinen Anziehungskraft. Diese letztere aber kann sich nur äußern in Rücksicht auf die ihr entgegengesetzte Repulsionskraft, denn anziehen oder einander nähern können sich nur solche, die von einander entfernt sind oder die Kraft haben, sich das eine vom anderen zu trennen.

5. Hier erhellt, was der Begriff der Kraft in unserm Denken leistet. Wir müssen die Kräfte nothwendig als Aeußerungen der Kräfte (Kraftäußerungen) denken und sie also auf *Grundkräfte* zurückführen. Wir sind zuerst genöthigt, den Begriff der Kraft zu vervielfältigen, und wir sind dann genöthigt, die vielen Kräfte zu *vereinfachen*. Zu Beidem nöthigt der Begriff der Kraft. Und wo dieser Begriff ernsthaft gebraucht wird, vollendet er sich stets in der Vereinfachung und Reduction der Kräfte. In diesem Moment liegt seine große Bedeutung für das wissenschaftliche Denken. Der Begriff der Kraft nimmt entschieden die Richtung auf die *Einheit* der Erscheinungen und folgt darin dem Begriff des Gesetzes, der diese Richtung schon bezeichnet

und eingeschlagen hat. Es handelt sich um das Gesetz der Gesetze, um die Kraft der Kräfte.

6. Aber dieses Problem kann der Begriff der Kraft nicht lösen; er kann das Ziel der Richtung, die er nimmt, nicht erreichen. Die Kraft, zu der alle andern Kräfte sich als Aeußerungen verhalten, müßte eine solche sein, die zu ihrer Aeußerung keiner andern Kraft bedarf, eine freie, alle Gegensätze beherrschende und erzeugende, aus eigener Machtvollkommenheit wirksame Kraft: das ist ein Wesen, das offenbar mehr enthält als der Begriff der Kraft bietet. Und es wird die ganze Reihe der noch folgenden Begriffe nöthig sein, um diesen Begriff zu vollenden.

7. Wir gerathen mit dem Begriff der Kraft und der Vereinfachung der Kräfte in die endlose Reihe, in welcher jede Kraft wieder als Aeußerung einer anderen Kraft gedacht werden muß, also Kraft und Aeußerung niemals zusammenfallen. Das nächste Problem ist, diese Einheit zu denken.

Zusatz 1. Leibnitz nahm den Begriff der Kraft zum Princip und Ausgangspunkt seiner Philosophie und entwickelte daraus die Kräfte, welche den Zusammenhang der Erscheinungen erklären. (Vgl. Buch I. §. 51. Nr. 3.).

Zusatz 2. Der Begriff des Ganzen und der Theile gab die mechanische Erklärungsart; der Begriff der Kraft und Aeußerung giebt die dynamische. Jene erklärt den Zusammenhang der Dinge durch Zusammensetzung, diese durch Kraftäußerung. So wollte z. B. Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die verschiedenen Dichtigkeiten der Körper nicht durch die Menge der Theile, sondern durch die Intensität der raumerfüllenden Kraft erklären. So erklärt er die Materie selbst als die Kraftäußerung der Repulsion und Attraction; keine der beiden Kräfte ist für sich allein im Stande, Materie zu bilden.

§. 131.
Inneres und Aeußeres.

Wir haben die Einheit von Kraft und Aeußerung zu denken d. h. den Begriff einer Kraft, die zu ihrer Aeußerung nicht mehr einer anderen Kraft bedarf, sondern sich von selbst äußert und in dieser Aeußerung besteht: das ist die erregte, erfüllte, von einem bestimmten Inhalt durchdrungene und gesättigte Kraft. Ihre Aeußerung ist der einfache Ausdruck dieses Inhalts; dieser Ausdruck ist die Form, in welcher sich der Inhalt offenbart: diese Form nennen wir das Aeußere, den Kraftinhalt aber, der das Aeußere erfüllt, das Innere. So ist der nächste Begriff, den wir zu denken haben, das Verhältniß des Inneren und Aeußeren.

1. Inneres und Aeußeres sind Correlata; sie werden ebenso nothwendig unterschieden als aufeinander bezogen und bilden also ein wesentliches Verhältniß, und zwar ein solches Verhältniß, das der Begriff der Erscheinung zu seiner Auflösung fordert. Der Unterschied dieser beiden Begriffe ist eine dem gewöhnlichen Denken sehr geläufige und beliebte Vorstellung, die ihm zunächst mehr einleuchtet als die wesentliche Beziehung beider. So pflegt man Inneres und Aeußeres zu scheiden und von einander zu trennen; sie werden geschieden, wie das Unendliche und Endliche, wie Wesen und Erscheinung, und das Innere gilt dann als das unerkennbare Ding an sich. „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist." So wird das Innere dem Aeußeren entrückt und geheimnißvoll gemacht.

2. Indessen geht es mit dieser Unterscheidung des Inneren und Aeußeren nicht besser als mit jener, die das Unendliche vom Endlichen, das Wesen von der Erscheinung absondern wollte,

wollte, um es ſicher zu haben. Wie das Unendliche in der Trennung vom Endlichen ſelbſt verendlicht wurde, ſo wird das Innere in der Trennung vom Aeußeren ſelbſt veräußert. Es wird von dem Aeußeren ſo unterſchieden, daß es mit demſelben keine innere und weſentliche Gemeinſchaft hat; da nun der Unterſchied immer auch Beziehung iſt, die Beziehung aber zwiſchen dem Inneren und Aeußeren eine innere nicht ſein ſoll, ſo kann ſie nur eine äußere ſein. Was ſich aber auf ein Aeußeres äußerlich bezieht, iſt eben darum ſelbſt ein Aeußeres. So verfehlt man den Begriff des Inneren gänzlich, wenn man ihn außer Gemeinſchaft bringen will mit dem Aeußeren.

3. Aber man erreicht dieſen Begriff auch dann nicht, wenn man ihn zu dem Aeußeren nur in ein Verhältniß ſetzt. Gleichviel wie dieſes Verhältniß gefaßt wird, das Innere ſteht auf der einen Seite, das Aeußere ihm gegenüber auf der anderen. In der Beziehung auf das Aeußere wird das Innere ſelbſt äußerlich; es iſt in dieſer Beziehung ein bloß *relativ* Inneres; es iſt als eine Seite des Verhältniſſes *Innenſeite*, die ſich zur *Außenſeite* verhält. Die Innenſeite iſt nichts weiter als die Außenſeite von Innen. Und es iſt leicht einzuſehen, daß man dieſe Innenſeite nur bloßlegen darf, um ſie zur Außenſeite zu machen. So lange der Kern in der Schale iſt, nennen wir ihn, weil er uns verborgen iſt, ein Inneres. Wird die Schale durchbrochen, ſo liegt der Kern bloß: wo iſt das Innere geblieben?

4. So wird der Begriff des Inneren verfehlt und in ſein Gegentheil verkehrt, ſowohl wenn man das Innere auf das Aeußere gar nicht beziehen, als wenn man es auf das Aeußere bloß beziehen will. Nicht bloß das entwickelte Denken, auch die gewöhnliche Erfahrung, wenn man ſie ernſtlich zu Rathe zieht, lehrt, wie das Innere im Gegenſatz zum Aeußeren nichts als

ein leerer Schein, und was dahinter steckt die Oberfläche selbst ist. Man redet besonders vom Inneren im Gegensatz zum Aeußeren, wo es sich um das menschliche Innere, um unsere Gefühle, Gesinnungen, Gedanken handelt. Der Gedanke verhält sich zum Wort, wie das Innere zum Aeußeren. Da soll es Gedanken geben, die man zwar haben will, aber nicht aussprechen kann. „Ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht sagen" ist eine stehende Schülerphrase. Die Vorstellung, die man haben will, ohne sie ausdrücken zu können, ist allemal eine unklare. Die unklaren Vorstellungen sind immer diejenigen, die wir nicht durchdrungen, uns nicht angeeignet, d. h. nicht wahrhaft innerlich gemacht haben: es sind die Vorstellungen, die uns bloß äußerlich d. h. fremd geblieben sind. Und auf der anderen Seite, was wir ganz durchdrungen, uns vollkommen angeeignet und in uns hineingelebt haben, das wissen wir auswendig. Hier ist das Aeußere der einfache und volle Ausdruck des Innern. Wir wissen auswendig, wovon wir innerlich ganz erfüllt sind. In diesem Falle ist auswendig wissen genau dasselbe als inwendig wissen. Was hier die deutsche Sprache „auswendig" nennt, nennt die französische mit demselben Rechte „par coeur".

Man redet auch oft von Gefühlen, die so tief in der innersten Seele leben, daß man sie gar nicht aussprechen könne, und die um ihrer tiefen Innerlichkeit willen auch vor jeder Aeußerung bewahrt bleiben müssen; sie seien eben nur innerlich. Es giebt namentlich viele Gedichte, die sich mit solchen Empfindungen breit machen und in ihrer Weise mit dem Thema beschäftigen: „ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht sagen." Die bloß innerlichen, jeder Aeußerung unzugänglichen Gefühle sind nicht besser, als die bloß innerlichen Gedanken. Je tiefer und energischer die Empfindung ist, je mehr sie unser Inneres ganz durchdringt und erfüllt (d. h. je innerlicher sie ist), um so

beſtimmter, deutlicher, ausdrucksvoller tritt ſie hervor. Je ausdrucksloſer ſie iſt, um ſo unbeſtimmter, oberflächlicher, ſtumpfer iſt die Empfindung. Die bloß innerlichen Empfindungen ſind gewöhnlich ſolche, von denen man mehr redet, als man ſie hat; die mehr in der Phraſe als im Herzen exiſtiren, die alſo in Wahrheit bloß äußerlich ſind. Die wahrhaft innere und durchdringende Empfindung braucht und erzeugt den Ausdruck, in den ſie ihre ganze Fülle ergießt.

5. Das Innere iſt demnach von dem Aeußeren weder unterſchieden noch auf daſſelbe bezogen; in beiden Fällen iſt es ſelbſt äußerlich. Das Aeußere ſteht dem Inneren nicht gegenüber, ſondern geht aus ihm hervor. Das Innere geht in das Aeußere über. Dieſer Uebergang iſt ſeine That. Es äußert ſich. Es iſt nichts Anderes als ſich äußern oder ſich offenbaren. Was geäußert wird, iſt ſein Product. Alſo muß das Innere gedacht werden als hervorbringende Thätigkeit, nur als ſolche. Es iſt nur innerlich, ſofern es *wirkſam* iſt.

Inneres und Aeußeres ſind demnach nicht mehr Seiten eines Verhältniſſes, ſondern ſie ſind ein und daſſelbe wirkſame Weſen, ein und dieſelbe hervorbringende Thätigkeit. Damit iſt das weſentliche Verhältniß aufgehoben und vollendet. Wir haben die Erſcheinungen und ihren Zuſammenhang aus dem Begriffe der Wirkſamkeit zu erklären oder, was daſſelbe heißt, das Weſen als *Wirklichkeit* zu denken.

Sechstes Capitel.

Die Wirklichkeit.

§. 132.

Der Begriff der Wirklichkeit.

Wir verſtehen unter Wirklichkeit das Weſen der Dinge, ſofern es begriffen wird als wirkende Thätigkeit, durch welche die Dinge erzeugt oder hervorgebracht werden. Gerade darin unterſcheidet ſich dieſer Begriff von allen früheren. Als hervorbringende Thätigkeit iſt das Weſen in den früheren Begriffen nicht gedacht worden. Von jenen Begriffen könnten nur die des Grundes und der Kraft mit dem der wirkenden Thätigkeit ſcheinbar wetteifern. Hier muß man deßhalb genau unterſcheiden. Der Grund, wie er zuerſt gedacht wurde, iſt nicht hervorbringende Thätigkeit; er iſt entweder Anlage oder Bedingung. Als Bedingung iſt er nicht erzeugend; als Anlage iſt er es auch nicht, die Folge geht aus der Anlage hervor, weil ſie in ihr enthalten iſt, ſie iſt alſo nicht im ſtrengen Sinn hervorgebracht oder erzeugt. Vielmehr ſetzt die Anlage ſelbſt, da ſie etwas Gegebenes iſt, ein wirkſames Princip voraus, aus dem ſie begriffen werden muß. Jetzt handelt es ſich darum, den Grund als dieſes wirkſame Princip, als erzeugende Thätigkeit zu denken.

Wirklichkeit gilt hier gleichbedeutend mit Wirkſamkeit. Was nicht wirkt, iſt darum auch nicht wirklich im ſtrengen Sinne des Worts. Nur das Wirkſame iſt das wahrhaft Wirkliche, deſſen Erkenntniß die Philoſophie ausmachen will.

§. 133.
Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Die Grade der Möglichkeit.

In dem Begriff der wirkenden oder hervorbringenden Thätigkeit unterſcheiden wir zunächſt dieſe beiden Momente: Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, das wirkende Vermögen und das bewirkte Product. Das Product der Thätigkeit iſt die That, die ausgemachte oder fertige That iſt die Thatſache (Factum). Das erſte Moment erklärt, was in der wirkenden Thätigkeit die productive Bedingung bildet; das zweite, was durch die wirkende Thätigkeit zu Stande gebracht wird. Wir wollen jenes Moment als Möglichkeit, dieſes als Thatſächlichkeit bezeichnen. Man könnte, um dieſen Unterſchied durch die Begriffe des Inneren und Aeußeren wiederzugeben, die Möglichkeit auch die innere Wirklichkeit, die Thatſächlichkeit dagegen die äußere nennen.

1. Die wirkende Thätigkeit iſt ein Proceß, in welchem etwas erzeugt oder wirklich gemacht wird. Iſt die Wirklichkeit im Sinne der Thatſächlichkeit das Reſultat dieſes Proceſſes, ſo muß als nothwendige Vorausſetzung ein Zuſtand gedacht werden, in dem die Sache noch nicht wirklich iſt, alſo ein Zuſtand der Nichtwirklichkeit. Aber dieſe Nichtwirklichkeit darf nicht als Privation gelten, ſondern als ein Zuſtand, der alle Bedingungen zur Wirklichkeit in ſich trägt und darum ſich zur Thatſächlichkeit verhält, wie der Grund zur Folge, und zwar als pro-

ductiver, wirksamer Grund, der die Folge nicht bloß aus sich hervorgehen läßt, sondern sie hervorbringt. Diese Nichtwirklichkeit liegt im Gebiete der Wirklichkeit; diese Einheit von Wirklichsein und Nichtwirklichsein ist so viel als Wirklichwerden. Da nun im Gebiete des Wirklichen das Werden gleich ist dem Wirken, so müssen wir jene Nichtwirklichkeit begreifen selbst als wirksame Macht, als wirkendes Vermögen. Kurz gesagt: diese Nichtwirklichkeit ist nicht privativ, sondern potentiell, kein μὴ ὄν, wie die Materie bei Plato, sondern ein δυνάμει ὄν, wie die Materie bei Aristoteles. Die Nichtwirklichkeit, die nicht privativ, sondern potentiell ist, giebt den Begriff der Möglichkeit.

2. Was möglich ist, das hat die Bestimmung oder, besser gesagt, das Vermögen, wirklich zu werden. Wir erklären daher die Möglichkeit als die Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Nun ist alle Wirksamkeit sowohl positiv als negativ. In der positiven Form ist sie die Thätigkeit, welche bewirkt, daß etwas ist; in der negativen Form ist sie die Thätigkeit, welche bewirkt, daß etwas nicht ist, oder, was dasselbe heißt, welche verhindert, daß etwas ist. Daraus erklärt sich der Begriff der Unmöglichkeit. Unmöglich ist, was entweder keine wirksame Bedingung für sich oder die wirksamen Bedingungen gegen sich hat.

Jede Möglichkeit hat zwei Gegensätze. Der Satz: „die Sache ist möglich" kann auf zwei Arten verneint werden: 1) es ist nicht möglich, daß sie ist, 2) es ist möglich, daß sie nicht ist. Die erste Verneinung ist das Nichtmöglichsein, die zweite das mögliche Nichtsein. Jene ist das contradictorische Gegentheil (Unmöglichkeit), diese ist das conträre. Man sieht aber leicht, daß innerhalb der Möglichkeit der conträre Gegensatz keinen Widerspruch enthält, denn die Möglichkeit des Seins wird nicht aufgehoben, wenn die Möglichkeit des Nichtseins behauptet wird. Vielmehr fordert die Geltung des möglichen Seins auch die

Geltung des möglichen Nichtseins. Was der Möglichkeit in Wahrheit widerstreitet ist allein die Unmöglichkeit.

3. So lange nämlich die Sache bloß möglich ist, ist sie noch nicht wirklich; sie ist noch nicht Thatsache; die wirksamen Bedingungen können anderen wirksamen Bedingungen begegnen, die sie hemmen und ihr die Existenz streitig machen. Die Existenz ist fraglich, so lange sie bloß möglich ist. Darum ist alle Wirklichkeit, die noch im Reiche der Möglichkeit liegt, problematisch, ungewiß, zweifelhaft.

Ob die Sache zu Stande kommt, hängt davon ab, daß die wirksamen Bedingungen immer mächtiger und die Gegenbedingungen immer schwächer werden. Je mächtiger die ersten und je schwächer die anderen sind, um so näher rückt die Möglichkeit dem Ziel der Erfüllung. Daher hat die Möglichkeit verschiedene Grade von der schwächsten Form bis zur stärksten, von der entferntesten Möglichkeit bis zur nächsten Wahrscheinlichkeit. Ihr Spielraum gleicht einer Rennbahn, an deren Eingang jeder die entfernte Möglichkeit hat, das Ziel zu erreichen; wer aber drei Schritt vor dem Ziel den übrigen voraus ist, hat die nächste Wahrscheinlichkeit zu siegen. Je weiter die Möglichkeit, um so ungewisser die Sache; je enger, um so wahrscheinlicher. Was aber das Gebiet der Möglichkeit verengt, sind die bereits vollendeten Thatsachen, welche die wirkenden Vermögen in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel erzeugt haben. Denn jede vollendete Thatsache ist ein errungener Sieg über die wirksamen Gegenmächte oder über die entgegengesetzte Möglichkeit. Die Möglichkeit ist ein Problem. Die erfüllte Thatsache ist die Lösung dieses Problems.

Zusatz. Man unterscheidet logische und reale Möglichkeit. Unter der logischen Möglichkeit versteht man die Denkbarkeit nach dem Satze des Widerspruchs. Was sich nicht widerspricht, ist

denkbar und in dieſem Sinne möglich. In dem abſtracten Denken erſcheint vieles widerſpruchslos, was in den Bedingungen der Wirklichkeit ſich in der That widerſtreitet. Die logiſche oder abſtracte Möglichkeit iſt die Möglichkeit im weiteſten Umfange. Wenn dieſe Möglichkeit auf die Probe der Wirklichkeit geſtellt wird, ſo wird ſich ſogleich zeigen, wie viele Bedingungen ihr entgegenſtehen und ihr Gebiet einſchränken. Man wird finden, daß dieſe ſogenannte logiſche Möglichkeit ſich in ſo vielen Fällen nicht realiſiren läßt. Dieſe Entdeckung geſchieht ebenfalls durch das Denken, ſie iſt auch logiſch. Die reale Möglichkeit iſt alſo nicht weniger logiſch als die ſogenannte logiſche, vielmehr iſt ſie es in höherem Grade. Sie verhält ſich zu jener, wie die beſtimmte Möglichkeit zur unbeſtimmten oder wie die deutlich gedachte zur undeutlich gedachten, d. h. wie die begriffene zur bloß vorgeſtellten.

§. 134.
Die Thatſächlichkeit und der Zufall.

Geltung und Grade des Zufalls.

Die Thatſache iſt die gewordene Wirklichkeit: ſie iſt die Wirklichkeit als Product. Der Weg zur Thatſache führt durch das Gebiet der ſich immer mehr einſchränkenden und determinirenden Möglichkeit. Je weiter und unbeſtimmter die Möglichkeit iſt, um ſo verſchiedenartiger kann ſich die Thatſache geſtalten oder um ſo mehr verſchiedene Fälle können eintreten; je enger und determinirter das Gebiet der Möglichkeit wird, um ſo mehr Fälle werden ausgeſchloſſen, bis ſich zuletzt die Möglichkeit in einem Falle zuſpitzt, der alle anderen ausſchließt. Dieſer eine ausſchließende Fall, dem gegenüber die anderen nicht mehr möglich, alſo unmöglich ſind, iſt dieſe beſtimmte, wirklich gewordene Thatſache. Jede Thatſache iſt darum ihrer Natur nach durchgängig beſtimmt: dieſer einzelne, ausſchließende Fall, in dem

die Möglichkeit, weil ſie vollkommen beſtimmt iſt, aufhört Möglichkeit zu ſein. So weit die Möglichkeit einer Sache reicht, iſt immer noch ein Andersſein möglich. Iſt ein Andersſein nicht mehr möglich, ſo iſt die Möglichkeit vollendet. Die Thatſache kann nicht mehr anders ſein, als ſie iſt. Sie kann durch nichts ungeſchehen gemacht werden; es iſt unmöglich, daß ſie nicht iſt. Hier iſt der Punkt, in dem ſich die Möglichkeit von der Wirklichkeit (im engern Sinn) genau unterſcheidet.

1. Das Reich der Möglichkeit oder der potentiellen Wirklichkeit iſt in keiner einzelnen Thatſache erſchöpft und umfaßt mehr wirkſame Bedingungen, als ſich in der beſtimmten Thatſache realiſirt haben. Es giebt daher Möglichkeiten, die außerhalb der Thatſache liegen. Sie ſind von dem Gebiete des Factums ausgeſchloſſen und können ſich daher auch nur äußerlich zu demſelben verhalten. Sie können das Factum nicht ungeſchehen machen (das iſt abſolut unmöglich), aber ſie können von Außen auf daſſelbe einwirken und in das geſchloſſene Gebiet der Thatſache modificirend eingreifen. Was die Thatſache auf dieſe Weiſe von Außen trifft, ſind Fälle, die ihr zuſtoßen und die man darum ſehr richtig mit dem Worte Zufälle bezeichnet. Der Zufall kommt äußerlich an die Sache heran, er trifft mit ihr zuſammen (accidit, contingit); er geſchieht, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt, *κατὰ συμβεβηκός*.

2, Jede Thatſache iſt von Möglichkeiten umgeben, die nicht in ihr ſelbſt liegen, die als auswärtige Mächte ihr begegnen und mit ihr zuſammentreffen können. Dieſes Zuſammentreffen bildet den Zufall. Jede Thatſache oder jede vorhandene Wirklichkeit iſt darum Zufällen ausgeſetzt, und zwar von allen Seiten. Der Zufall liegt im Reiche der Möglichkeit: er iſt darum möglich. Er liegt aber der Thatſache gegenüber nur im Reiche der auswärtigen oder äußeren Möglichkeit: er iſt

darum äußerlich. Er entspringt aus den Zusammentreffen der Thatsache mit den wirksamen, außer ihr gelegenen Mächten: er ist darum, wie dieses Zusammentreffen selbst, ein vereinzeltes Factum. Da es nun in der Natur jeder Thatsache liegt, Möglichkeiten sich gegenüber zu haben, die wirksame Mächte sind, so leuchtet ein, daß im Reiche der Wirklichkeit die Zufälle überall ihr Spiel treiben, und daß es kein wirkliches Ding giebt, das nicht mit dem Zufall handgemein und behaftet wäre. Jede einzelne Erscheinung trägt den Charakter der Zufälligkeit.

3. Wir erklären den Zufall aus der äußeren Möglichkeit, die jeder Thatsache gegenüberliegt. Wir unterscheiden davon die innere Möglichkeit oder die Macht, welche die Thatsache selbst bewirkt hat. Was von Außen in das Gebiet dieser inneren Macht eingreift, ist zufällig. Daher ist der Zufall, wie er äußerlich ist, so auch durchaus relativ. Nichts ist an sich zufällig; jeder Zufall ist eine Begebenheit, die irgend wem zustößt, und nur in dieser Rücksicht ist die Begebenheit zufällig. Daß der Baum wächst und diese bestimmte Form der Vegetation entfaltet, ist nicht zufällig, sondern ein Product der wirksamen Mächte, die den Baum zu dem machen, was er ist. Daß die Luft bewegt und unter gewissen Bedingungen stürmisch bewegt wird, ist ebenso wenig zufällig. Daß der Sturm den Baum bricht, ist auch an sich nicht zufällig, sondern eine mechanisch begreifliche Nothwendigkeit, aber es ist zufällig für den Baum und für den Sturm; denn der Sturm gehört nicht zur Natur des Baums und der Baum nicht zu der des Sturms. Jede Begebenheit, die mir zustößt und vollkommen außer meiner Macht liegt, ist für mich zufällig. Darum nennen wir diejenigen Spiele, in denen die Macht unserer Berechnung ganz außer dem Spiel bleibt, Zufallsspiele. Was in diesen Spielen geschieht, ist an sich nicht zufällig, vielmehr mechanisch noth-

wendig. Der Fall des Würfels iſt vollkommen bedingt durch den Wurf; die Lage der Karten iſt vollkommen bedingt durch die Miſchung, der Fall und die Vertheilung der Karten iſt vollkommen bedingt durch ihre Lage. Aber für uns, die wir unſere Macht in dieſe Dinge nicht einmiſchen dürfen, iſt es zufällig, wie Würfel und Karten fallen. Das Bedürfniß, von dem Ernſt der Arbeit, von der Wirkſamkeit der eigenen Macht auszuruhen, hat das Spiel erfunden. Und wenn man mit etwas ſpielen will, worauf man gar nicht einwirken kann, das ganz außerhalb unſerer Macht liegt, ſo kann man nur mit dem Zufall ſpielen. Das iſt der pſychologiſche Grund der Zufallsſpiele.

4. Der Zufall iſt nicht grundlos. Auch können im Allgemeinen die Zufälle im Reiche der Wirklichkeit nicht fehlen, weil es jeder beſtimmten Thatſache gegenüber Möglichkeiten giebt, die außer ihrer Macht liegen. Aber in jedem einzelnen Falle iſt die zufällige Thatſache von Bedingungen abhängig, die wohl zuſammentreffen können, aber nicht nothwendig zuſammenhängen, alſo keinen geſetzmäßigen Complex bilden. Darum iſt das zufällige Geſchehen nie geſetzmäßig. Es giebt keine Geſetze des Zufalls. Der Zufall iſt nicht grundlos, aber er iſt principlos. Man kann daher den Zufall nicht beweiſen oder demonſtriren. Da nun jede einzelne Thatſache die Seite der Zufälligkeit hat, ſo kann man die einzelne Thatſache als ſolche mit allem ihrem Zubehör nie beweiſen, und wenn man es thut, ſo handelt man unkritiſch und verkennt die Bedeutung des Zufalls. Man muß die Philoſophie, namentlich im Gebrauch der dialektiſchen Methode, warnen vor der falſchen Sucht, alles demonſtriren zu wollen. Und beſonders den bedeutungsvollen und wichtigen Thatſachen der Geſchichte gegenüber muß man ſich vor zwei gleich falſchen und ſophiſtiſchen Richtungen in Acht nehmen. Man muß dieſe Thatſachen nicht anſehen, als ob in

ihrem Gebiet der Zufall gar keine Geltung hätte und sie in allen ihren Einzelnheiten absolut nothwendig wären. Ebenso wenig aber darf man sie ansehen, als ob sie lediglich ein Spiel des Zufalls seien und bloß durch das Zusammentreffen gewisser äußerer Bedingungen entstanden. Das ist die gewöhnliche Methode derer, die gewisse ihnen widerwärtige Thatsachen entwerthen wollen; es ist die parteiische Sophistik, die sich und Anderen auf diese Weise die Bedeutung solcher Thatsachen ausreden möchte. Ich erinnere als Beispiel an die Art und Weise, wie die großen Thatsachen des Katholicismus und ebenso die großen Thatsachen des Protestantismus von den Gegnern häufig genug so erklärt worden sind, als ob sie nichts anderes gewesen seien als Spiele des Zufalls. Man kann z. B. aus den in der Philosophie wirksamen Bedingungen (d. h. aus ihrer inneren Möglichkeit) beweisen, daß ein Standpunkt zur Thatsache werden mußte, wie ihn Descartes ausgebildet hat; aber man kann nicht beweisen wollen, daß der Urheber dieser Lehre gerade in La Haye geboren und in La Flèche erzogen werden mußte u. s. f.

Je bedeutungsvoller die Thatsache ist, um so weiter reicht ihre Macht und ergreift viele Factoren, die scheinbar außer ihr liegen, aber, tiefer gesehen, in das Gebiet jener Macht fallen. Auch der Zufall hat seine Grade, wie die Möglichkeit. Die Möglichkeit wird um so stärker und wahrscheinlicher, je mehr Gegenbedingungen sie ausschließt. Der Zufall wird um so bedeutungsvoller, je weniger er von der inneren Möglichkeit der Sache ausgeschlossen ist. Je oberflächlicher die Betrachtung der Dinge ist, um so weniger kennt sie deren innere, wirksame Mächte. Darum wird einer solchen Betrachtung Vieles zufällig erscheinen, was sich dem tieferen Verständniß aus den inneren Bedingungen der Sache erklärt; dann liegt der Zufall nicht in der Sache, sondern in unserer Nichterkenntniß derselben.

§. 135.
Möglichkeit und Zufälligkeit.

Das Mögliche und Zufällige (res possibilis und contingens) haben ihren Vergleichungspunkt und ihren Differenzpunkt. Sie vergleichen ſich darin, daß beide weder unmöglich noch nothwendig ſind. Von einer Sache, die nur als möglich oder bloß als zufällig gilt, muß geurtheilt werden: ſie kann ſein, ſie kann auch nicht ſein, ſie kann auch anders ſein. Wie unterſcheidet ſich das Mögliche vom Zufälligen? Die Sache iſt möglich, wenn die wirkſamen Bedingungen vorhanden ſind und in ihrer Wirkſamkeit nicht gehindert werden. Sie iſt darum nur möglich, weil es ungewiß iſt, ob die Wirkſamkeit jener Bedingungen nicht gehemmt wird. Dagegen iſt die Sache zufällig, wenn ſie von Bedingungen abhängt, deren Zuſammentreffen durch keine Nothwendigkeit gegeben oder gehindert wird. Die Möglichkeit hat darum mehr Macht (weil mehr Nothwendigkeit) in ſich, als der Zufall. So vergleicht und unterſcheidet ſchon Spinoza die Begriffe des Möglichen und Zufälligen. (Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. I = Eth. IV. Defin. III. IV.)

§. 136.
Die Nothwendigkeit.

Die Möglichkeit nähert ſich in demſelben Maße der Wirklichkeit (Thatſächlichkeit), als ihre wirkſamen Bedingungen die Gegenbedingungen ausſchließen. Die wirklich gewordene Thatſache iſt in demſelben Maße dem Zufall ausgeſetzt, als ſie von äußeren Möglichkeiten (anderen wirkſamen Bedingungen) umgeben iſt, die außer ihrer Macht liegen. Die Möglichkeit iſt die

Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Der Zufall ist die Wirklichkeit, die bloß factisch ist, aber selbst keine wirkende Macht bildet. So ist die Wirklichkeit weder als Möglichkeit noch als Zufall ihrem Begriff gemäß. In der Möglichkeit haben wir Macht ohne (thatsächliche) Wirklichkeit; im Zufall haben wir (thatsächliche) Wirklichkeit ohne Macht. Aber Wirklichkeit ist Macht. Möglichkeit und Zufall sind daher beide, wenn auch in verschiedener Weise, ohnmächtig und darum nicht wahrhaft wirklich.

Die Möglichkeit ist dann wahrhaft mächtig, wenn sie in ihrer Wirksamkeit durch keine Gegenbedingung oder entgegengesetzte Möglichkeit gehindert wird. Dann ist ihre Macht unwiderstehlich; dann kann die Sache, die sie hervorbringt, nicht anders sein als sie ist: es ist unmöglich, daß sie nicht ist; es ist unmöglich, daß sie anders ist, d. h. die Sache ist *nothwendig*. Nothwendig ist die Sache, wenn ihr Gegentheil unmöglich ist, wenn es keine andere Möglichkeit giebt. Es giebt dann keine andere Möglichkeit, wenn *alle* Macht in der Natur der Sache enthalten und *alle* Möglichkeit in ihr erschöpft ist. Begreift sie aber alle Macht in sich, so kann es keine außer ihr gelegene Möglichkeit geben, die ihr begegnen und zustoßen könnte. Es giebt daher dem Nothwendigen gegenüber keinen Zufall. Da nun jede einzelne Thatsache dem Zufall ausgesetzt ist und unterliegt, so kann das Nothwendige keine einzelne Thatsache sein. Also muß die Nothwendigkeit gedacht werden als die *allgemeine* Sache oder als die allgemeine Wirksamkeit, die alle Thatsachen hervorbringt und deren Zusammenhang ausmacht. Hier sehen wir deutlich, wie der Begriff des Nothwendigen auf den des Allgemeinen hinweist. Zunächst aber entsteht die Frage: was ist die nothwendige Sache und wie verhalten sich zu ihr die einzelnen Thatsachen der Wirklichkeit? Wie muß die wirksame Macht begriffen werden, die keinem Zufall unterliegt?

§. 137.

Nothwendigkeit und Unmöglichkeit.

Nothwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit.

1. Der Begriff des Nothwendigen hat, wie der des Möglichen, ein doppeltes Gegentheil und kann auf zwei Arten verneint werden. Entweder wird die Nothwendigkeit des Seins verneint oder die Nothwendigkeit des Nichtſeins behauptet. Die erſte Verneinung iſt contradictoriſch, die zweite conträr. Das contradictoriſche Gegentheil erklärt: es iſt nicht nothwendig, daß die Sache iſt. Das conträre Gegentheil erklärt: es iſt nothwendig, daß ſie nicht iſt. Wenn die Sache nicht nothwendig iſt, ſo iſt ſie entweder nur möglich oder bloß zufällig. Wenn die Sache nothwendig nicht iſt, ſo iſt ſie unmöglich. Das mögliche Sein iſt das Seinkönnen, das unmögliche Sein iſt das Nichtſeinkönnen, das nothwendige Sein iſt das Nichtnichtſeinkönnen (Seinmüſſen). Die Unmöglichkeit iſt das contradictoriſche Gegentheil der Möglichkeit. Die Nothwendigkeit iſt das conträre Gegentheil der Unmöglichkeit. Der Zufall iſt das contradictoriſche Gegentheil der Nothwendigkeit.

2. Hier aber unterſcheide man genau, um nicht in die größte Begriffsverwirrung zu gerathen. Wird nämlich die Unmöglichkeit als (conträre) Verneinung bloß der Nothwendigkeit genommen, ſo fällt ſie unter den Begriff der Nichtnothwendigkeit und iſt eine beſtimmte Art derſelben. Was nicht nothwendig iſt, das iſt entweder möglich oder zufällig. Alſo, müßte man ſchließen, iſt das Unmögliche entweder möglich oder zufällig: ein Schluß, der deutlich zeigt, daß die Begriffe verwirrt ſind. Die Unmöglichkeit fällt unter die Nothwendigkeit, ſie iſt ſelbſt Nothwendigkeit, nämlich die Nothwendigkeit des Nichtſeins.

Wenn wir eine Sache für unmöglich erklären, so verneinen wir nicht ihre Nothwendigkeit, sondern wir behaupten die Nothwendigkeit ihres Nichtseins. Die Nothwendigkeit hat eine doppelte Form: eine bejahende und eine verneinende. Die bejahende erklärt: es ist nothwendig, daß die Sache ist; die verneinende erklärt: es ist nothwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. sie ist unmöglich.

3. Wird nun die Nothwendigkeit als solche verneint, so trifft die Verneinung sowohl die bejahende als die verneinende Form, sowohl die positive als die negative Nothwendigkeit, sowohl die Nothwendigkeit (im engeren Sinne) als die Unmöglichkeit. Die Verneinung der positiven Nothwendigkeit erklärt: es ist nicht nothwendig, daß die Sache ist, d. h. die Sache ist nicht nothwendig, sondern zufällig. Die Verneinung der negativen Nothwendigkeit (Unmöglichkeit) erklärt: es ist nicht nothwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. es ist möglich, daß sie ist; es ist darum nicht nothwendig, daß sie ist; es ist also auch möglich, daß sie nicht ist: mit einem Worte, die Sache ist möglich. So sind Möglichkeit und Zufälligkeit die beiden Formen der Nichtnothwendigkeit, und zwar ist die Zufälligkeit das contradictorische Gegentheil der positiven Nothwendigkeit, und die Möglichkeit das contradictorische Gegentheil der negativen Nothwendigkeit. Hieraus erhellt zugleich von neuem der Unterschied zwischen Möglichkeit und Zufälligkeit. Was nothwendig ist, das ist nicht zufällig, aber es ist, weil es nothwendig ist, darum selbstverständlicherweise auch möglich. Alles Zufällige ist möglich, aber nicht alles Mögliche ist zufällig. So recht hat Spinoza, wenn er sagt: das Mögliche ist mächtiger als das Zufällige.

4. Jetzt erst sind diese schwierigen Begriffe deutlich und klar zurechtgelegt. Wir unterscheiden Nothwendigkeit und Un-

möglichkeit und faſſen beide als Kehrſeiten deſſelben Begriffs der Nothwendigkeit; wir unterſcheiden von der Nothwendigkeit die Nichtnothwendigkeit als Möglichkeit und Zufall; wir unterſcheiden die Möglichkeit vom Zufall und bringen beide unter den allgemeinen Begriff der Möglichkeit.

Beweiſen läßt ſich nur die Nothwendigkeit; denn alles Beweiſen heißt darthun, daß die Sache nicht anders ſein kann. Wenn es ſich aber um die Nothwendigkeit handelt, ſo handelt es ſich entweder um das nothwendige Sein oder um das nothwendige Nichtſein (unmögliche Sein). Iſt eines von beiden bejaht, ſo iſt nothwendig das andere verneint und umgekehrt; iſt eines von beiden widerlegt, ſo iſt das andere eben dadurch bewieſen: daher beweiſt ſich die Nothwendigkeit der Sache durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils und umgekehrt. (Der ſog. apagogiſche Beweis.)

5. Vergleichen wir jetzt die Begriffe des Möglichen, Unmöglichen, Thatſächlichen und Zufälligen mit dem des Nothwendigen, ſo leuchtet ein, daß der letztere ein reales Gegentheil nicht hat. Das Unmögliche iſt ſelbſt der negative Ausdruck der Nothwendigkeit; es erklärt, daß dem Nothwendigen nichts entgegengeſetzt ſein kann oder was demſelben entgegengeſetzt iſt, nothwendig nicht iſt. Was aber nothwendig iſt, das iſt eben darum auch thatſächlich und eben darum auch möglich. Alſo bleibt dem Nothwendigen gegenüber nur das Zufällige übrig. Nun aber hat das Nothwendige keine Möglichkeit außer ſich, alſo iſt ihm gegenüber auch der Zufall nicht möglich und vollkommen ohnmächtig. Er kann nur die einzelne Thatſache treffen und haftet an dieſer; die geſammte Wirklichkeit, die alle Thatſachen in ihrem Zuſammenhange begreift und erzeugt, iſt ihrer Natur nach dem Zufall entnommen. Da nun die Nothwendigkeit alle Möglichkeit in ſich begreift, ſo fällt auch alle Thatſäch-

lichkeit und mit dieſer das Zufällige in die Machtſphäre des Nothwendigen; was alſo außer dieſem Gebiete liegt iſt allein das Unmögliche, das gleich Nichts iſt. Es giebt daher nichts Wirkliches, das dem Nothwendigen (conträr oder contradictoriſch) entgegengeſetzt wäre. Die Nothwendigkeit muß daher begriffen werden als alle Wirklichkeit. Wie iſt dieſer Begriff zu faſſen?

Zuſatz. Jede einzelne Thatſache iſt enger als das Gebiet der Möglichkeit; daher giebt es Möglichkeiten außer ihr: daher der Zufall. Das Gebiet der geſammten Wirklichkeit kommt gleich dem Gebiete der geſammten Möglichkeit. Es giebt auf keiner Seite einen Ueberſchuß, denn alle Wirklichkeit iſt vermögend, und alle Möglichkeit iſt wirkſam. Daher giebt es der geſammten Wirklichkeit gegenüber keine andere Möglichkeit, alſo auch keinen Zufall. Jedes Andersſein iſt hier unmöglich: daher der Begriff der Nothwendigkeit.

Der Ausdruck der bloßen Möglichkeit, die andere Möglichkeiten nicht ausſchließt, iſt problematiſch. Der Ausdruck der bloßen Thatſächlichkeit, des Factums, dem der Zufall anhaftet, iſt aſſertoriſch. Der Ausdruck der Nothwendigkeit, die jede andere Möglichkeit ausſchließt, iſt apodiktiſch. Der problematiſche Ausdruck erklärt die (größere oder geringere) Ungewißheit der Sache; der aſſertoriſche erklärt die Gewißheit bloß des Factums (die factiſche Gewißheit): der apodiktiſche erklärt die vollkommene Gewißheit mit der Einſicht, daß die Sache nicht anders ſein kann, als ſie iſt. So ſind Möglichkeit, Thatſächlichkeit, Nothwendigkeit zugleich die Formen und Grade einer zunehmenden Gewißheit. Bei der möglichen Sache iſt es ungewiß, ob ſie geſchieht; bei der factiſchen iſt es gewiß, daß ſie geſchehen iſt (unmöglich kann ſie ungeſchehen gemacht werden, möglicherweiſe hätte ſie anders geſchehen können); bei der nothwendigen iſt die Gewißheit vollendet und einleuchtend.

Die Gewißheit iſt eine Art und Weiſe unſerer Erkenntniß. Deß-

halb nimmt Kant die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit nur als Modalitäten unſerer Erkenntniß und löſt daraus jene Grundſätze, die er „Poſtulate des empiriſchen Denkens" genannt hat. Dieſe Grundſätze laufen auf folgende Erklärungen hinaus: möglich ſind alle Objecte einer möglichen Erfahrung; thatſächlich die Objecte der wirklichen Erfahrung, und nothwendig die der nothwendigen. Nach dieſer Erklärung erhebt ſich von neuem die nicht gelöſte Frage: was iſt möglich, wirklich, nothwendig?

§. 138.

1. Die Nothwendigkeit als Subſtantialität.

Subſtanz und Accidenz.

Wir verſtehen unter dem Nothwendigen das wahrhaft Wirkliche d. h. die Alles bewirkende Macht, in deren Gebiet die einzelnen Thatſachen mit ihren zufälligen Beſchaffenheiten fallen. Es giebt alſo nichts, das der nothwendigen Macht widerſtehen oder ſich ihr entziehen könnte. Alles Wirkliche fällt in ihre Machtſphäre. Darum giebt es auch nichts Wirkliches, das nicht in gewiſſer Weiſe nothwendig wäre. Jede Thatſache und jeder Zufall haben ihre Nothwendigkeit. *Wenn* die wirkſamen Bedingungen durch nichts gehindert werden, ſo erfolgt die Thatſache nothwendig. *Wenn* äußere Mächte der Thaſache begegnen, wenn ein ſolches Zuſammentreffen ſtattfindet, ſo tritt nothwendig eine Begebenheit ein, die wir in Rückſicht auf jene Thatſachen, die zuſammentreffen, ohne zuſammenzugehören, als zufällig begreifen. Hier iſt das Geſchehen nothwendig, aber dieſe Nothwendigkeit iſt von gewiſſen Bedingungen abhängig, die ſelbſt wieder von gewiſſen Bedingungen abhängen. Dieſe Nothwendigkeit iſt hypothetiſch. Die Thatſache findet ſtatt, wenn eine andere vorausgeht. Was im Gebiete der einzelnen Thatſachen geſchieht, iſt nur *bedingungsweiſe* nothwendig. Was aber nur unter

gewiſſen Bedingungen nothwendig iſt, das iſt im Grunde nur möglich.

1. Wir würden daher dem Begriffe der Nothwendigkeit widerſprechen, wenn wir ihre Macht abhängig machen wollten von irgend welchen Bedingungen. Die nothwendige Sache muß demnach gedacht werden als machtvollkommen oder als *unbedingt*. Wenn es außer ihr noch andere Mächte gäbe, die ebenfalls unbedingt wären, ſo würde ſie durch dieſe nothwendig eingeſchränkt und durch dieſe Einſchränkung bedingt werden. Alſo muß die unbedingte Macht ſo gedacht werden, daß alles Andere durch ſie bedingt iſt und von ihr abhängt. Sie iſt das unbedingt mächtige und kraft ſeiner eigenen Machtvollkommenheit wirkliche Weſen, deſſen Exiſtenz und Wirkſamkeit nicht von anderweitigen und auswärtigen Bedingungen abhängt. Wir begreifen daher die nothwendige, durch ihre eigene Macht getragene und in ſich ſelbſt beruhende Sache als *Subſtanz*.

2. Die Subſtanz allein iſt unbedingt; alles Andere iſt bedingt. Die Subſtanz allein exiſtirt durch ihre eigene Macht; alles Andere exiſtirt nur durch die Subſtanz und in ihr. Sie allein iſt nothwendig, alles Andere iſt zufällig oder *accidentell*. Was iſt alles Andere? Alles, das nicht unbedingt iſt, alſo das Bedingte: die einzelnen Thatſachen, die einzelnen wirklichen Dinge. Mit der Subſtanz verglichen, ſind alle einzelnen Thatſachen accidentell; keine iſt nothwendig im ſtrengen Sinne des Worts, keine iſt dergeſtalt nothwendig, daß ſie ſein müßte, daß ihre Nichtexiſtenz einen Mangel in der Subſtanz zur Folge hätte. Nun aber begreift die Subſtanz alles Wirkliche in ſich, denn jede Wirklichkeit, die außer ihrer Macht läge, wäre eine Einſchränkung dieſer Macht und darum in Widerſpruch mit der unbedingten Wirklichkeit der Subſtanz. Alſo müſſen alle bedingten Thatſachen ſo begriffen werden, daß ſie in der Subſtanz enthalten ſind, daß ſie ihr allein

angehören und zufallen: ſie ſind die Accidenzen der Subſtanz.

3. Wie aber kann überhaupt in der Subſtanz etwas Accidentelles ſein? Von Außen kann es nicht kommen, da die Subſtanz alle Macht und Wirklichkeit in ſich begreift. Alſo können die Accidenzen nichts anderes ſein als ein Ausdruck der Macht und Wirkſamkeit der Subſtanz ſelbſt. Nur die Macht der Subſtanz iſt unbedingt. Nur die unbedingte Macht iſt wahrhaft mächtig. Mit ihr verglichen, iſt alles Andere vollkommen ohnmächtig, hinfällig, vergänglich. In der Ohnmacht der Dinge offenbart ſich daher die Macht der Subſtanz. Und in der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Dinge offenbart ſich deren Ohnmacht. In dem Entſtehen und Vergehen, d. h. in dem fortwährenden Proceſſe des Vergehens, offenbart ſich die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Dinge: hier wird es klar, daß die Dinge nicht in ihrer eigenen Macht ruhen und beſtehen, daß ſie nicht ſubſtantiell, ſondern accidentell ſind. So iſt das accidentelle Sein der Dinge, d. h. deren Ohnmacht und Nichtigkeit, deren Entſtehen und Vergehen, in der That die Machtäußerung der Subſtanz. Daß die Dinge Accidenzen ſind und keine andere Geltung haben: eben darin offenbart ſich die Macht der Subſtanz, eben dieß iſt ihre Wirkſamkeit. Die Nichtigkeit der Dinge und die Macht der Subſtanz ſind darum Begriffe, die nothwendig zuſammengehören. Dieſe nothwendige Zuſammengehörigkeit wird begriffen in dem Verhältniß der Subſtanz und der Accidenzen.

4. Die Subſtanz, unbedingt wie ſie iſt, bleibt unwandelbar dieſelbe. Alles Andere entſteht und vergeht. Dieſes Entſtehen und Vergehen fällt in die Machtſphäre der Subſtanz, fällt mit ihrer Machtäußerung zuſammen, iſt die Weiſe ihrer Wirkſamkeit. Die Dinge, ſofern ſie Accidenzen ſind, drücken

demnach nichts anderes aus, als eine Art und Weiſe der Wirkſamkeit der Subſtanz und müſſen daher begriffen werden als deren Modi oder Modificationen d. h. als die wandelbaren Formen, in denen die Macht der Subſtanz (nicht beſteht, ſondern nur) ihre Wirkſamkeit äußert.

§. 139.

Der Widerſpruch im Begriff der Subſtanz.

1. Hier zeigt ſich deutlich, daß der Begriff der Subſtanz, den wir vollkommen entwickelt haben, ein ungelöſtes Problem enthält, das einem Widerſpruch gleichkommt. Wenn die einzelnen Dinge ſind, ſo leuchtet ein, daß ſie der Subſtanz gegenüber nur accidentell, nur deren Accidenzen, nur deren Modificationen ſein können und nichts für ſich ſind. Aber wie kommt es überhaupt, die Subſtanz vorausgeſetzt, zur Exiſtenz der Dinge? Wie kommt die Subſtanz dazu, ſich zu modificiren? Iſt nicht jede Modification bedingt? Iſt nicht das Bedingte accidentell? Iſt das Accidentelle nicht das Gegentheil des Subſtantiellen? Wenn alſo die Subſtanz ſich modificirt, ſo erſcheint ſie in Formen, die das Gegentheil ihrer ſelbſt ſind. Wenn aber ihre Wirkſamkeit nur in Modificationen beſteht, ſo iſt die Wirkſamkeit der Subſtanz nicht die Bejahung, ſondern die Verneinung ihrer Macht. Ihre Macht offenbart ſich in der Ohnmacht der Dinge, ſie offenbart ſich nur in dieſer Ohnmacht. Wenn aber die unbedingte Macht uur in bedingten und ohnmächtigen Erſcheinungen zur Wirklichkeit kommt: wo bleibt das Unbedingte? Wo bleibt die Macht? Wo bleibt die Subſtanz?

2. Unmöglich alſo können die Dinge durch die Subſtanz ſein. Die Subſtanz iſt nicht die erzeugende, ſondern bloß die vernichtende Macht der Dinge. Die Subſtanz macht die Dinge

nicht, sondern macht sie zu Accidenzen. Ist aber die Substanz nur die vernichtende Macht der Dinge, so setzt sie deren Existenz voraus, so ist sie selbst nicht voraussetzungslos, nicht unbedingt. Wo also bleibt die Substanz?

3. Die Substanz ist der wirksame, aber nur negative Grund der Dinge. Sie ist der wirksame Grund des Nichtseins oder der Nichtigkeit der Dinge. Wenn aber die Substanz nur diese Wirksamkeit ist, so liegt ihr Widerspruch am Tage. Ihre Wirksamkeit ist erfüllt, wenn die Dinge aufhören zu sein. Wenn sie vernichtet sind, so ist kein Grund mehr, sie zu vernichten; so ist mit der Erfüllung der Wirksamkeit auch diese selbst, so ist mit der Wirksamkeit auch die Macht der Substanz aufgehoben und verzehrt. Wo also bleibt die Substanz? Jeder negative Grund lebt von seinem Gegentheil. Jede vernichtende Macht verzehrt sich selbst.

4. Die Accidenzen können nur begriffen werden als enthalten in der Substanz. Die Substanz kann nur begriffen werden als die in den Accidenzen wirksame Macht. Sie ist das absolut mächtige Wesen; die Accidenzen sind die absolut ohnmächtigen. Wie kann der Ohnmacht die Macht inwohnen? Substanz und Accidenzen passen nicht zu einander, und das Verhältniss, wie wir es auch erwägen, kommt überall in Widerspruch mit sich selbst.

Zusatz. Unter den philosophischen Systemen ist es bekanntlich die Lehre Spinoza's gewesen, die den Begriff der Substanz, als der unbedingten, alles bewirkenden Macht, zum Princip der Weltordnung erhoben und alle Dinge begriffen hat als Accidenzen oder Modi der einen Substanz. Die Widersprüche dieses Begriffs sind auch die Widersprüche dieses Systems*).

*) Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. Band. I. Zweiter Theil. II. Aufl. Cap. XXIV. Nr. III. S. 569—584.

§. 140.

2. Die Nothwendigkeit als Causalität.

Ursache und Wirkung.

Die Substanz oder die nothwendige Sache soll begriffen werden als unbedingte Macht. So lange sie nur die vernichtende Macht der Dinge ist, oder so lange die Dinge nur die Accidenzen der Substanz sind, ist deren Wirksamkeit selbst bedingt durch das Dasein der Dinge, die nicht durch die Substanz gesetzt, sondern mit ihr gegeben sind. Unbedingt ist die Substanz erst dann, wenn sie begriffen wird als die erzeugende Macht der Dinge. Unbedingt ist die nothwendige Sache erst dann, wenn sie begriffen wird als die ursprüngliche Sache oder als Ursache.

1. Die Ursache ist das wahrhaft wirkliche, weil wirkende Wesen, durch dessen Thätigkeit die Dinge erzeugt werden. Was der Ursache entspricht, ist nicht das Accidenz, sondern die Wirkung. Die Wirkung entsteht nicht bloß aus der Ursache, sondern durch dieselbe. Es ist zwischen Ursache und Wirkung keine andere Vermittlung als die hervorbringende Thätigkeit der Ursache selbst. Diese Thätigkeit macht den Uebergang von der Ursache zur Wirkung. Aber diese Thätigkeit ist eben die Ursache selbst. Daher ist es die Ursache, die in die Wirkung übergeht. Daher ist die Macht der Ursache in der Wirkung gegenwärtig. Daher ist die Wirkung selbst wieder wirksam; sie ist selbst wieder Ursache, die Wirkungen hat.

2. Wir müssen den Begriff der Ursache genau unterscheiden von anderen Begriffen, mit denen er häufig gleichbedeutend genommen wird, wie Kraft, Grund, Anlage, Bedingung u. s. f. Die Ursache unterscheidet sich von der Kraft durch die Ursächlichkeit

(Urſprünglichkeit). Die Urſache unterſcheidet ſich vom Grunde (Anlage und Bedingung) durch die erzeugende Thätigkeit. Weder die Anlage noch die Bedingung ſind erzeugender oder hervorbringender Natur. Ein Beiſpiel ſoll den Unterſchied klar machen. Nehmen wir z. B. ein Gedicht, wie den götheſchen Fauſt. Wäre die Anlage oder die Dispoſition zu dieſem Gedicht nicht in dem Genius des Dichters enthalten geweſen, nimmermehr wäre dieſe Dichtung entſtanden. Aber dieſe Anlage hat das Gedicht nicht erzeugt. Wären nicht zugleich ſo viele Eindrücke und Einflüſſe von Außen förderlich und in der Seele des Dichters mächtig geweſen, nimmermehr wäre das Gedicht entſtanden. Aber dieſe Bedingungen haben das Gedicht nicht erzeugt. Weder jene Anlage noch dieſe Bedingungen ſind die *Urſache* der Dichtung. Ihre Urſache iſt einzig und allein die dichteriſche Thätigkeit, die eben dieſes Gedicht geſchaffen hat. Das Gedicht iſt ein *Werk* des Dichters. Die Urſache dieſes Gedichts iſt der den Fauſt dichtende Göthe.

3. Die Wirkung verhält ſich zur Urſache ganz anders als das Accidenz zur Subſtanz. So mächtig die Subſtanz, ſo ohnmächtig das Accidenz. Dagegen ſo mächtig die Urſache, ſo mächtig die Wirkung. Weil die Urſache in die Wirkung übergeht, darum iſt die Wirkung mächtig; weil ſie mächtig iſt, darum iſt ſie nicht wirkungslos, darum iſt ſie ſelbſt wieder wirkſam d. h. Urſache. So iſt die erzeugende Thätigkeit der Urſache eine fortwirkende Macht, deren Wirklichkeit dem Cauſalzuſammenhange der Dinge gleichkommt.

4. Wenn dieſer Cauſalzuſammenhang in einer beſtimmten Wirkung aufhörte, ſo würde dieſe Finalwirkung nicht wieder wirkſam, nicht wieder Urſache ſein, ſo würde in ihr die erzeugende Thätigkeit, alſo die Urſache ſelbſt aufgehoben ſein, ſo würde ſowohl die Wirkung als die Urſache ihrem Begriff widerſprechen.

Es giebt daher in der Causalität keinen endlichen Abschluß, kein Punctum finale. Wenn aber der Causalzusammenhang ins Endlose fortgeht, so haben wir den endlosen Progreß, der überhaupt dem Begriff und insbesondere dem der Causalität widerstreitet, weil sich in ihm die wirkende Thätigkeit, also die Ursache nie vollendet. Die Causalität vollendet sich, ohne daß sie aufhört, wenn sie sich in den Wirkungen auf die Ursache zurückbezieht; wenn der Causalzusammenhang, um die Sache bildlich auszudrücken, nicht eine begrenzte gerade Linie beschreibt, die in einem bestimmten Punkt endet, auch nicht in endloser gerader Linie fortläuft, sondern in einem beständigen Kreislaufe circulirt.

§. 141.

3. Die Nothwendigkeit als Wechselwirkung.

Die Gemeinschaft.

Die Causalität ist weder endlich noch endlos. Im ersten Fall hört die Ursache auf, im zweiten kommt die Wirkung nicht zu Stande; in keinem von beiden ist die Causalität wahrhaft causal. Sie will als vollendet gedacht werden. Sie ist nur dann wirklich vollendet, wenn sich die Wirkung auf die Ursache zurückbezieht und als wirksame Macht in dieselbe eingeht. Dann ist die Wirkung selbst wirksam in Rücksicht auf die Ursache. Die Wirkung wird causal in Betreff der Ursache, und die Ursache wird Effect in Betreff der Wirkung. Jede Seite ist sowohl Ursache als Wirkung; jede ist beides zugleich in Rücksicht auf die andere: die Causalität ist nicht mehr einseitig, sondern doppel- und wechselseitig. Diese wechsel- oder gegenseitige Causalität bezeichnen wir als Wechselwirkung. Die wirksamen Mächte setzen sich gegenseitig voraus, sie sind also zusammen und bilden eine nothwendige Gemeinschaft.

1. Der Begriff der Ursache fordert den der Wechselwirkung, der Begriff der Causalität fordert den der Gemeinschaft. Die Wirkung entsteht durch die Ursache, durch deren hervorbringende Thätigkeit. Aber wie das Werden nur als Gewordenes (§. 81), so kann auch das Hervorbringen nur als Hervorgebrachtes, die Ursache nur als Wirkung begriffen werden. Ursache ist, was Wirkungen erzeugt. Also ist es die Wirkung, welche die Ursache erst zur Ursache macht. Ohne Wirkung giebt es keine Ursache. Vor der Wirkung ist die Ursache noch nicht wirklich Ursache. Sie wird es in der That erst mit und durch die Wirkung. So müssen wir die Wirkung in Rücksicht auf die Ursache begreifen als deren Wirkung und Ursache, und ebenso müssen wir die Ursache in Rücksicht auf die Wirkung begreifen als deren Ursache und Wirkung. Der Künstler ist die Ursache seiner Werke, und wieder sind es die Werke, die den Künstler zum Künstler machen, nicht bloß für die Welt, die den Künstler nur aus seinen Werken erkennt, sondern für ihn selbst, dessen erzeugende Thätigkeit durch jede ihrer Wirkungen belebt und vorwärtsgedrängt wird, denn jede dieser Wirkungen wird ein mitwirkender Factor in der schaffenden Thätigkeit des Künstlers.

2. Man muß die Wechselwirkung nicht so verstehen, als ob die Bedingungen, durch welche die Wirkung entsteht, erst durch die Wirkung entstehen. Das ist eine handgreifliche Ungereimtheit. Sondern darin liegt die Nothwendigkeit der Wechselwirkung, daß die erzeugende Thätigkeit erst aus der Wirkung als Ursache hervorgeht, also die Wirkung selbst als Macht in die Ursache eingeht und zurückwirkt. Schopenhauer, der die Substanz gleichsetzt der Materie und die Causalität gleichsetzt der materiellen Veränderung, behält für die Wechselwirkung nichts übrig und erklärt sie darum für einen völlig ungereimten Begriff. In der That sei die Wechselwirkung unmöglich. Man nenne Wechsel-

wirkung, was in der That fortschreitende Causalität sei, nämlich eine solche Causalität, in der die Wirkung eine ihrer Ursache gleichartige Wirkung erzeuge. A erzeugt B, B erzeugt ein anderes A, das wieder Ursache eines anderen B wird u. s. f. So ist der Regen die Ursache der Dünste, die wieder Regen erzeugen; aber der Regen, den die Dünste bewirken, ist natürlich ein anderer, als der die Dünste bewirkt hat. Dieses Beispiel wird niemand für eines der Wechselwirkung gelten lassen; es ist darum sehr leicht, in diesem Beispiel die Wechselwirkung zu widerlegen.

Um aber dem Beispiel das Beispiel entgegenzusetzen, so giebt es andere, in denen die wechselseitige Causalität ebenso einleuchtend ist, als in dem angeführten die einseitige. Wenn zwei Körper sich gegenseitig anziehen oder drücken oder stoßen u. s. f., so ist jeder sowohl anziehend als angezogen, sowohl drückend als gedrückt u. s. f. Die Anziehung ist auf jeder der beiden Seiten Gegenzug, der Druck Gegendruck, der Stoß Gegenstoß. Wenn sich Personen in einem Vertrage zu gegenseitigen Leistungen verpflichten, so ist die Rechtscausalität nicht einseitig, sondern doppelseitig; die Leistung ist nicht bloß auf der einen, die Gegenleistung nicht bloß auf der andern Seite, sondern die Leistung jeder Seite ist Gegenleistung, denn jeder erfüllt seine Leistung unter der Bedingung, daß der Andere die seinige auch erfüllt. Wenn Menschen einander in Liebe und Freundschaft angehören, da wird Liebe durch Liebe bewirkt; aber die Liebe ist auf der einen Seite nicht bloß Ursache, auf der andern nicht bloß Wirkung, sondern sie ist auf jeder Seite Gegenliebe. Wenn dies nicht der Fall ist, wenn in der Liebe eine einseitige Causalität stattfindet und die Empfindung des Einen auf die des Andern wartet, so ist das Verhältniß beider äußerst mangelhaft und von einer wirklichen Gemeinschaft nicht die Rede.

3. Wir verstehen also unter der Wechselwirkung diejenige

Cauſalität oder Urſache, die ſich in ihrer Wirkung auf ſich ſelbſt zurückbezieht, die in der Wirkung die Urſache d. h. ſich ſelbſt verwirklicht. Die wirkende Thätigkeit oder Cauſalität muß demnach gedacht werden als Proceß der Selbſtverwirklichung. Mit dieſem neuen Problem, welches der Begriff der Wechſelwirkung enthält, erheben wir uns über alle vorhergehenden Begriffe und machen daher an dieſem Punkt einen natürlichen Abſchnitt unſerer Entwicklung.

Der Begriff der nothwendigen Beziehung machte den Unterſchied zwiſchen den Kategorien des Seins und denen des Weſens. Der Begriff des Selbſtes (der wirkenden Thätigkeit, die auf ſich zurückgeht) macht den Unterſchied zwiſchen den neuen Kategorien, die noch vor uns liegen, und allen früheren. Vergleichen wir die entwickelten Begriffe mit dem Begriff der Entwicklung, der das Thema und den Inhalt unſeres ganzen Syſtems bildet (§. 75), ſo ſehen wir deutlich, wie wir uns dieſem Ziele immer mehr genähert haben, wie der Begriff der Entwicklung im Fortgang unſerer Unterſuchung immer deutlicher und vollſtändiger hervortritt, und daß der Begriff der Selbſtverwirklichung dem der Entwicklung näher kommt als alle früheren.

Zuſatz 1. Die Kategorien der Wirklichkeit waren Möglichkeit, Thatſächlichkeit, Nothwendigkeit; Subſtantialität, Cauſalität, Wechſelwirkung. Ariſtoteles und die formale Logik hatten die Begriffe der Möglichkeit, Thatſächlichkeit, Nothwendigkeit in den Urtheilen der Modalität hervorgehoben. Kant hat in ſeiner Tafel der Kategorien die drei erſten Begriffe als Kategorien der Modalität, die drei folgenden als Kategorien der Relation bezeichnet, entſprechend den Formen des kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunctiven Urtheils. Ihm gelten die Kategorien zugleich für Erkenntnißbegriffe, für Principien alles Erkennbaren. In Rückſicht auf die Urtheilsformen haben ſie logiſche Geltung, in Rückſicht auf

alle Gegenſtände möglicher Erfahrung (die Erſcheinungen) haben ſie metaphyſiſche. Aus den Kategorien der Modalität löſt Kant die Poſtulate des empiriſchen Denkens, aus denen der Relation die Analogien der Erfahrung: die Grundſätze der Subſtanz, der Cauſalität (der Erzeugung), der Wechſelwirkung (der Inhärenz, Conſequenz, Compoſition).

Zuſatz 2. Daß die Subſtanz den Begriff der Cauſalität und dieſe zu ihrer Vollendung den Begriff der Wechſelwirkung fordert, zeigt auf das Deutlichſte das Syſtem Spinoza's. Spinoza begreift alle Dinge als Accidenzen oder Modi einer Subſtanz; er begreift die eine Subſtanz (Gott) als die wirkende, innere Urſache aller Dinge; er begreift zuletzt die Liebe des Menſchen zu Gott (dieſe Wirkung Gottes) als die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, und ſo wird dieſe Lehre nothwendig fortgetrieben zu dem Begriffe einer urſächlichen Thätigkeit, die auf ſich ſelbſt zurückgeht.

Dritter Abſchnitt.

Der Begriff und der Zweck.

Siebentes Capitel.

Das Subject.

§. 142.

Die Erklärung des neuen Problems.

1. Die Selbſtverwirklichung als Subject.

1. Der Begriff der Selbſtverwirklichung oder des ſelbſtthätigen Weſens hat ſich uns mit Nothwendigkeit ergeben. Schon in dem Begriff der Subſtanz war dieſer Begriff angelegt, noch deutlicher in dem der Urſache, unverkennbar als nächſtes Problem in dem der Wechſelwirkung. Die Subſtanz ſollte begriffen werden als das unbedingte Weſen; alles Bedingte iſt durch ſie und in ihr. Aber das Bedingte kann in der Subſtanz und durch dieſelbe nur dann ſein, wenn die Subſtanz ſich ſelbſt bedingt, wenn ſie als ſelbſtthätig gedacht wird, alſo als Selbſt, als der Begriff, um den es ſich jetzt handelt. Giebt es nichts Bedingtes, ſo giebt es auch kein Unbedingtes, denn unbedingt iſt nur dasjenige, von dem alles Andere abhängt. Iſt das Bedingte außer dem Unbedingten, ſo iſt das letztere ſelbſt bedingt. Alſo muß das Unbedingte ſo gedacht werden, daß es das Bedingte in ſich ſchließt. Iſt das Bedingte im Unbedingten durch ein An-

deres gegeben, ſo wäre in dieſem Falle das Unbedingte ebenfalls bedingt. Alſo kann das Bedingte im Unbedingten nur durch dieſes ſelbſt gegeben ſein, es iſt nur dadurch möglich, daß ſich das Unbedingte ſelbſt bedingt. So kommen wir nothwendig zu dem Begriff des ſelbſtthätigen Weſens, der auf ſich ſelbſt bezüglichen und zurückwirkenden Thätigkeit. Die Urſache will begriffen ſein als urſprüngliches Weſen; ſie iſt aber nur dann wahrhaft urſprünglich, wenn ſie nicht Wirkung eines anderen Weſens, ſondern Urſache ihrer ſelbſt iſt, causa sui, wie auch Spinoza die Subſtanz von vornherein durch dieſen Begriff erklärt hat. Was aber Urſache ſeiner ſelbſt iſt, das iſt ein ſelbſtthätiges, ſich verwirklichendes Weſen, alſo ein Selbſt. Dieſer Begriff ſoll jetzt ausdrücklich gedacht und entwickelt werden.

2. Wir wollen das ſelbſtthätige Weſen im Unterſchiede von der Subſtanz und Urſache als *Subject*, im Unterſchiede von der Nothwendigkeit als *Freiheit*, im Unterſchiede von Weſen und Sein, den beiden Problemen der vorhergehenden Abſchnitte, als *Begriff* bezeichnen. Der Uebergang zu dem neuen Problem darf daher auch gelten als der Uebergang von dem Begriff der Subſtanz zu dem des Subjects, von dem Begriff der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit. Bei dieſem Uebergange durchbricht das Denken die Schranke, die namentlich Jacobi ihm ſetzen wollte, der das Denken nur für ein fortgeſetztes Bedingen und Ableiten, darum die Nothwendigkeit und Cauſalität für die höchſte, unüberſteigliche Aufgabe des Denkens, darum die Lehre Spinoza's für die höchſte Leiſtung der Philoſophie anſah.

3. Der Uebergang von dem Begriffe der Subſtanz zu dem des Subjects liegt in der Geſchichte der Metaphyſik ſelbſt deutlich am Tage. Verſtehen wir unter Subject zunächſt nichts anderes als die ſelbſtthätige, ſelbſtbeſtimmte Subſtanz oder Individualität, ſo hat dieſen Fortſchritt Spinoza ſelbſt vorbereitet und

in den letzten Begriffen ſeiner Lehre angelegt, Leibnitz hat ihn wirklich vollzogen. Der Uebergang, von dem wir reden, iſt der Fortſchritt von Spinoza zu Leibnitz.

§. 143.

2. Die Selbſtverwirklichung als Freiheit.

Nun iſt es nur ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sache, wenn wir dieſen Fortſchritt zugleich als den Uebergang von dem Begriffe der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit bezeichnen. Man ſpricht von einer Freiheit im Gegenſatze zur Nothwendigkeit, von einer Freiheit, die alle Nothwendigkeit ausſchließt und in der vollkommenen Indetermination des Handelns, in der Willkür beſteht: das iſt die Freiheit zu wollen. Von dieſer Freiheit iſt hier nicht die Rede. Die Moral hat ſich in ihrer Grundlegung mit dieſer Frage, die eine der ſchwierigſten iſt, zu beſchäftigen: ob es eine ſolche Freiheit giebt oder nicht? Wir haben es hier nicht mit der Freiheit zu wollen, ſondern mit der Freiheit des Wirkens zu thun, mit der freien Thätigkeit, die ſich nicht darin von der Nothwendigkeit unterſcheidet, daß ſie nicht nothwendig iſt (ſie würde dann zufällig ſein), ſondern darin, daß ſie den Charakter der Selbſtthätigkeit hat. Was ſich ſelbſt bethätigt und in aller ſeiner Wirkſamkeit nichts anderes thut, als ſein eigenes Weſen d. h. ſich ſelbſt verwirklicht, nennen wir frei. Dieſe freie Thätigkeit iſt keineswegs die Abweſenheit der Determination, ſondern Selbſtdetermination. Dieſe Thätigkeit iſt durchgängig begründet und darum nothwendig; aber ihr Grund iſt ein Selbſt, ein Subject, das ſich beſtimmt, das in aller Thätigkeit nur ſein eigenes Weſen ausdrückt und nie etwas anderes wird, als es ſeinem inneren Vermögen nach iſt. Die Nothwendigkeit, die mit der Selbſtthätigkeit oder Selbſt-

verwirklichung zusammenfällt, nennen wir Freiheit. Das ist die Freiheit, ohne welche die Entwicklung nicht begriffen werden kann (§. 70. Nr. 3).

Zusatz. Auch Spinoza, der die Willensfreiheit verneint, begreift die ursprüngliche Causalität (causa sui) als Freiheit. Wahrhaft thätig sein und frei sein: diese beiden Begriffe fallen bei Spinoza zusammen. Alle Wirksamkeit ist frei, die das Leiden ausschließt, die nicht von Außen bestimmt wird, die lediglich aus eigenem Vermögen handelt. Auch Leibnitz, der die Freiheit im Sinne der Willkür verneint, begreift die Selbstdetermination, die mit der Selbstverwirklichung (Entwicklung) zusammenfällt, als Freiheit. Auch Kant, der die moralische Freiheit bejaht, unterscheidet davon die transscendentale und redet von einer Causalität durch Freiheit, von einer freien oder ursprünglichen Causalität, die ihre Wirksamkeit aus sich beginnt, also den Charakter initiativer Thätigkeit hat.

§. 144.

3. Die Selbstverwirklichung als Begriff.

Es ist demnach nicht schwer einzusehen, warum die Selbstverwirklichung als Subjectivität und Freiheit bezeichnet wird. Warum wir sie aber im Unterschiede von Wesen und Sein mit dem Worte Begriff bezeichnen, liegt weniger klar am Tage. Sind Wesen und Sein nicht auch Begriffe? Aber in keiner den Begriffen des Seins und Wesens angehörigen Kategorie ist Selbstverwirklichung oder Subject gedacht worden. Wenn wir also das Subject gleichsetzen dem Begriff und darum von dem Begriffe des Begriffs reden, so muß hier dieses Wort in einer engeren Bedeutung gelten. Nun gelten die Begriffe in der engeren Bedeutung für unsere subjectiven Vorstellungen der Dinge, die von den Dingen ausdrücklich unterschieden werden, wie das

Subject vom Object. Dieſe Begriffe ſind in einem Subjecte, aber ſie ſind nicht ſelbſt Subjecte, und es muß daher auffallen, daß wir gerade mit dieſem Worte das Subject oder das ſelbſtthätige Weſen, die freie Wirkſamkeit bezeichnen.

1. Gehen wir von dieſer ſubjectiven Bedeutung des Worts aus, die unſerem Verſtändniß zunächſt liegt. Wir reden von dem Begriff einer Sache und verſtehen darunter keineswegs jede beliebige Vorſtellung, die wir uns davon machen, ſondern eine beſtimmte, vollkommen deutliche und geordnete Vorſtellung, die genau ausdrückt, was die Sache iſt, nicht mehr und nicht weniger. Man kann, ſagt einmal Ariſtoteles in ſeiner Ethik, auf tauſend Arten ſchlecht, aber nur auf eine Art gut ſein. Daſſelbe gilt von den Begriffen der Dinge. Wir können eine Sache auf tauſend Arten falſch vorſtellen, aber nur auf eine richtig. Der Begriff, der die Sache wahrhaft ausdrückt, iſt nur einer. Alle anderen Vorſtellungen ſind falſch, alſo der Sache gegenüber unmöglich. Mithin iſt der wahre Begriff der Sache nothwendig. Jede willkürliche Vorſtellung iſt davon ausgeſchloſſen. Was aber macht den Begriff nothwendig? Was nöthigt uns, die Sache ſo und nicht anders zu denken? Es iſt die Natur der Sache, die unſeren Begriff vollkommen beſtimmt. Wie aber kann die Natur der Sache unſeren Begriff beſtimmen, wenn wir ſie nicht vorſtellen? Nun iſt die wahre Vorſtellung der Sache einzig und allein deren Begriff. Es iſt darum der Begriff der Sache, der uns nöthigt, ſie ſo und nicht anders zu denken. Unſer ſubjectives Begreifen thut nichts Anderes, als daß es den wirklichen Begriff der Sache verdeutlicht d. h. in ſeine Elemente auflöſt und daraus zuſammenſetzt. Was alſo die Sache ſelbſt ausmacht, iſt nichts anderes als ihr Begriff. Was in unſerem Begreifen geſchieht, iſt nichts Anderes als die Verdeutlichung dieſes Begriffs. Die Sache iſt daher vollkom-

men gleich dem Begriff. Dieser Begriff ist es, der sowohl die Sache in ihrer Objectivität, als unseren subjectiven Begriff derselben vollkommen und durchgängig bestimmt.

2. Ich nehme um der Deutlichkeit willen ein Beispiel. Es handle sich um die Vorstellung oder den Begriff eines Quadrats. Es giebt davon nur-eine Vorstellung, die richtig ist; alle anderen sind falsch. Zu dieser wahren Vorstellung gehören eine Menge Bestimmungen. Sowohl die Menge als die Ordnung und der Zusammenhang dieser Bestimmungen ist genau durch die Natur der Sache gegeben. Eine Bestimmung mehr, und der Begriff ist falsch; eine Bestimmung weniger, und der Begriff ist falsch; eine der nothwendigen Bestimmungen am falschen Orte, und der Begriff ist verwirrt. Was müssen wir vorstellen, um ein Quadrat zu denken? Offenbar eine Raumgröße, und zwar eine Fläche, eine ebene Fläche, die begrenzt und zwar von vier Seiten begrenzt ist, die sich in ihrer Lage so zu einander verhalten, daß die gegenüberliegenden parallel sind: also ein Parallelogramm, und zwar ein solches, in dem die anstoßenden Seiten so gegen einander geneigt sind, daß sie rechte Winkel bilden: also ein rechtwinkliges Parallelogramm, und zwar ein solches, dessen Seiten gleich sind. Ein solches gleichseitiges rechtwinkliges Parallelogramm ist ein Quadrat. Ein Quadrat ist nicht anderes als dieser Begriff. Nenne ich das Quadrat in diesem Fall die Sache, das gleichseitige rechtwinklige Parallelogramm den Begriff dieser Sache: was ist noch für ein Unterschied zwischen Sache und Begriff? Offenbar keiner. Der Begriff ist die Sache, und die Sache ist der Begriff.

3. In dem Begriff des Begriffs wird klar, was in dem Begriffe des Dinges unklar war. Wie verhalten sich die vielen Eigenschaften zu dem einen Dinge? (§. 125. §. 126.) Das Quadrat ist ein Ding mit vielen Eigenschaften; es ist Raum-

größe, Fläche, Ebene, begrenzte Ebene, Viereck, Parallelogramm, rechtwinklig, gleichſeitig. Der Zuſammenhang dieſer Eigenſchaften und ihre Vereinigung in einem und demſelben Dinge iſt hier vollkommen klar. Der Raum enthält in ſich die Möglichkeit der Fläche, dieſe die Möglichkeit der Ebene, dieſe die Möglichkeit der Begrenzung; ihre einfachſte Begrenzung iſt das Dreieck, die nächſte Zuſammenſetzung das Viereck; dieſes hat gegenüberliegende Seiten, dieſe können parallel ſein, alſo enthält das Viereck die Möglichkeit des Parallelogramms, dieſes kann rechtwinklig oder ſchiefwinklig ſein, beide können gleichſeitig oder ungleichſeitig ſein: das rechtwinklige, welches gleichſeitig iſt, nennen wir Quadrat. Werden wir noch fragen, wie kommt das Quadrat zu ſeinen vielen Beſchaffenheiten, da es klar iſt, wie es dieſelben in ſich vereinigt; wie jede derſelben entſteht durch die Determination einer Möglichkeit und die Ausſchließung aller anderen? Wie viele Möglichkeiten liegen zwiſchen Raum und Quadrat? Die Raumgröße kann Linie, Fläche, Körper ſein; ſie iſt in dieſem Fall Fläche, alſo weder Linie noch Körper; die Fläche kann eben und nicht eben ſein, ſie iſt in dieſem Fall Ebene; die Ebene kann begrenzt und unbegrenzt ſein, ſie iſt in dieſem Fall begrenzt und zwar von vier Seiten; das Viereck kann Parallelogramm und Nichtparallelogramm (Trapez und Trapezoid) ſein, es iſt in dieſem Fall Parallelogramm; dieſes kann rechtwinklig und ſchiefwinklig (Rhombus und Rhomboid) ſein, es iſt in dieſem Fall rechtwinklig; das rechtwinklige Parallelogramm kann gleichſeitig und ungleichſeitig (Oblongum) ſein, es iſt in dieſem Fall gleichſeitig d. h. Quadrat: damit ſind alle Möglichkeiten erſchöpft und der Begriff iſt vollendet, indem er vollkommen beſtimmt iſt. Was in dem Quadrat ſachlich ausgedrückt wird, iſt dieſer Begriff, nichts Anderes. Was in dem Quadrate gedacht wird, iſt dieſer Begriff, nichts Anderes.

4. Was sich daher in der Sache und in unserem Denken der Sache verwirklicht, ist nichts anderes als der Begriff. Er allein vereinigt viele Bestimmungen in sich. Und die wirkliche Vereinigung vieler Bestimmungen kann nur als Begriff d. h. nur so gedacht werden, daß in jeder folgenden Bestimmung die vorhergehende determinirt wird, so daß es eine Grundbestimmung ist, die sich fortschreitend specificirt.

Wir müssen die gegebene Erklärung erweitern. Nicht bloß viele Bestimmungen vereinigt jeder Begriff in sich, sondern alle Bestimmungen überhaupt sind in gewisser Weise mit jedem Begriffe verknüpft. Jeder Begriff nämlich hat seinen genau bestimmten Ort in der Begriffswelt, in dem globus intellectualis; er verhält sich zu allen übrigen Begriffen, die einen in sich begreifend, in anderen selbst begriffen, wieder andere von sich ausschließend. Die Begriffe verhalten sich zu einander, wie die Bestimmungen eines und desselben Begriffs; sie bilden eine Ordnung fortschreitender Specification, vom Allgemeinsten stufenmäßig herabsteigend durch alle möglichen Determinationen bis zum Speciellsten, von diesem stufenmäßig emporsteigend zum Allgemeinsten. In dieser Stufenreihe der Begriffe ist jeder Begriff ein bestimmtes Glied, er ist den einen untergeordnet, den anderen übergeordnet, den dritten nebengeordnet. Er verhält sich zu allen übergeordneten als Subject, zu allen untergeordneten als Prädicat, zu allen nebengeordneten als negatives Subject und Prädicat. Denn die nebengeordneten Begriffe schließen sich gegenseitig aus. (§. 21. Nr. 3—5.)

5. So löst der Begriff das Problem, welches durch die Kategorien des Seins nicht gelöst werden konnte und durch die des Wesens nicht gelöst worden ist: er ist wirklich die Einheit aller Bestimmungen. Das Sein war Einheit, aber nicht Totalität. Das Wesen war Totalität, aber nicht Einheit. Das

Sein war darum nicht Totalität, weil es als ein beſtimmtes Sein (Qualität, Quantität, Maß) begriffen werden mußte und als ein Beſtimmtes immer Anderes außer ſich hat. (§. 110. Nr. 3.) Das Weſen war darum nicht wirkliche Einheit, weil die nothwendige Beziehung oder das Verhältniß ſeine Grundform bildet. Die Einheit, welche der Begriff ausmacht, kann nicht gedacht werden durch die Beziehung des Einen auf das Andere, auch nicht durch den Uebergang des Einen ins Andere, ſondern nur durch die ſtufenmäßig fortſchreitende Specification des Allgemeinen, durch die ſtufenmäßig fortſchreitende Verallgemeinerung des Beſonderen. Wo aber ſtufenmäßiges Fortſchreiten ſtattfindet, da iſt Entwicklung. Wo Entwicklung ſtattfindet, da iſt Selbſtverwirklichung. Und weil es der Begriff allein iſt, der ſeine Beſtimmungen ſetzt, indem er ſie entwickelt: darum haben wir die Selbſtverwirklichung (Selbſtſpecification) mit dem Worte Begriff bezeichnet.

Zuſatz. Hier entſteht die Frage: wie wird der Begriff entwickelt? Wie muß die Einheit der in ihm enthaltenen Beſtimmungen gedacht werden? Wir können dieſe Frage auch ſo ausſprechen: was iſt der Begriff ſeinem Inhalt nach und wie wird dieſer Inhalt klar und deutlich erkannt? Was ſind die Begriffe und wie werden ſie verdeutlicht? In dieſer Form fällt die Frage zuſammen mit dem Thema der formalen Logik, ſofern ſie Denklehre iſt. Man hat deßhalb die folgenden Kategorien unter dem Namen „ſubjective Logik" von den vorhergehenden als „objectiver Logik" unterſcheiden wollen (Hegel). Mir ſcheint dieſe Bezeichnung nicht glücklich, da die früheren Kategorien den ſubjectiven Charakter ebenſo wenig entbehren, als die folgenden den objectiven, und da insbeſondere der Begriff des Objects den des Subjects vorausſetzt.

In Betreff der formalen Denklehre, mit der dieſes Capitel ſich deckt, weiſe ich zurück auf die Propädeutik und namentlich auf die dort entwickelte ariſtoteliſche Logik (§. 22 — §. 44).

§. 145.
Die Begriffsmomente.

Der Begriff ist die Einheit aller Bestimmungen. Er ist diese Einheit, sofern in ihm das Allgemeine vollkommen specificirt oder bestimmt ist. Diese Specification des Allgemeinen ist keine unmittelbare, sondern eine stufenmäßig vermittelte oder entwickelte Einheit. Also haben wir in dem Begriff folgende Momente zu unterscheiden: 1) den Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält, 2) die nähere Bestimmung, welche der Begriff nehmen muß, um sich vollkommen zu specificiren, und 3) diese vollkommene Bestimmtheit selbst, die entweder nicht näher specificirt werden soll oder überhaupt nicht näher specificirt werden kann, weil alle Möglichkeiten in ihr erschöpft sind.

Wir wollen das erste Moment das Allgemeine, das zweite das Besondere, das dritte das Bestimmte oder Einzelne (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit) nennen.

Zusatz. So ist z. B. das Quadrat ein vollkommen specificirtes Viereck. Aber das Viereck kann nur Quadrat werden, sofern es Parallelogramm ist; das Parallelogramm kann nur Quadrat werden, sofern es rechtwinklig ist; das rechtwinklige Parallelogramm ist nur Quadrat, sofern es gleichseitig ist. Also verhalten sich Viereck, Parallelogramm, Quadrat, oder auch Parallelogramm, rechtwinkliges Parallelogramm, Quadrat, wie Allgemeines, Besonderes, Bestimmtes (Einzelnes). In dem kantischen Begriff der Erkenntniß verhalten sich Urtheil, synthetisches Urtheil, synthetisches Urtheil a priori, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. In dem kantischen Begriff von Raum und Zeit verhalten sich Vorstellung, anschauliche Vorstellung, reine Anschauung, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. (§. 43. Zusatz 1).

§. 146.
1. Der Begriff als das Allgemeine.

Wie muß das Allgemeine gedacht werden? Diese Frage bildet das Thema einer Menge logischer Streitigkeiten. In dem Begriff ist keine Bestimmung gesetzt, die nicht aus ihm selbst folgt. Also muß der Begriff gedacht werden, als der Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält. In dieser Rücksicht nennen wir ihn das Allgemeine.

1. Vergleichen wir das Allgemeine in diesem Sinn mit dem Besonderen, so ist in diesem nichts enthalten, was nicht auch in jenem enthalten wäre; das Besondere verhält sich zum Allgemeinen, wie die Folge zum Grund, wie das Bestimmte zum Unbestimmten oder Bestimmbaren, wie die Form zur Materie, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. So erscheint dieses Verhältniß, ausgedrückt in Kategorien, die ihrem Werth nach unter diesem Verhältniß stehen. Aber so viel leuchtet sogleich ein, daß in keinem Falle das Allgemeine dem Inhalte nach ärmer sein kann, als das Besondere, daß darum der Satz der gewöhnlichen Logik nicht gelten darf: „je allgemeiner die Begriffe werden, um so inhaltsloser; je specieller sie werden, um so gehaltvoller; Allgemeinheit (Umfang) und Inhalt der Begriffe stehen in umgekehrtem Verhältniß." In Wahrheit ist im Besonderen nichts enthalten, was nicht im Allgemeinen auch enthalten (begründet) wäre. Das Allgemeine enthält als möglich, was im Besonderen als wirklich gesetzt ist. Da nun Möglichkeit und Wirklichkeit den Inhalt des Begriffs nicht treffen (wie Kant gründlich genug gezeigt hat), so enthält das Allgemeine denselben Inhalt als das Besondere. Und da im Besonderen gewisse Bestimmungen nur dadurch als wirklich gesetzt

werden, daß andere ausgeſchloſſen ſind, die das Allgemeine ebenfalls als mögliche in ſich ſchließt, ſo enthält das Allgemeine der Möglichkeit nach *mehr* Beſtimmungen als das Beſondere; es iſt daher ſeinem Inhalt nach nicht ärmer als dieſes, ſondern im Gegentheil reicher.

2. Allerdings iſt in einem gewiſſen Sinn das Allgemeine ärmer als das Beſondere. Es iſt weniger ſpecificirt als dieſes. Achtet man bloß auf die Beſtimmungen, die im Allgemeinen wirklich geſetzt ſind, ſo kann man ſolcher Beſtimmungen nicht ſo viele aufzählen als im Beſonderen. Aber dann nimmt man das Allgemeine nicht, ſofern es ein Allgemeines, ſondern ſofern es ſelbſt ein Beſonderes iſt, ſofern es ſelbſt gewiſſe Beſtimmungen als wirklich geſetzte enthält. Man nimmt dann das Allgemeine nicht als das zu Specificirende, ſondern als das Specificirte und läßt es damit unter den Begriff des Beſonderen fallen. Auf dieſem Standpunkt ſteht die formale Logik mit ihrem Urtheil über das Verhältniß des Allgemeinen und Beſonderen. Indem ſie bloß auf die Beſtimmungen achtet, die wirklich geſetzt ſind, ſieht ſie von denen ab, die als mögliche in dem Begriff liegen, und indem ſie von dieſen abſtrahirt, ſo kommt ſie zu einem *abſtract* Allgemeinen, welches das wahrhaft Allgemeine nicht iſt. Der Satz der formalen Logik: „je allgemeiner die Begriffe ſind, um ſo ärmer iſt ihr Inhalt," iſt ein leeres Urtheil, denn er ſagt im Grunde nichts anderes als: je weniger ein Begriff ſpecificirt iſt, um ſo weniger iſt er ſpecificirt.

3. Dieſes abſtract Allgemeine iſt demnach nichts Anderes als ein Auszug aus dem Beſonderen, es iſt das Beſondere mit Weglaſſung gewiſſer Beſtimmungen, es iſt nur privativ, nicht potentiell. Da nun der Begriff ſich in demſelben Maße verwirklicht, als er ſeine Beſtimmungen ſetzt, ſo wird er in demſelben Maße unwirklich gemacht, als ihm Beſtimmungen entzogen

werden. Die Abſtraction hebt darum die Wirklichkeit des Begriffs auf und giebt einen unwirklichen oder bloß ſubjectiven Begriff, eine gemachte Allgemeinheit, ein logiſches Abſtractum, das keine reelle, ſondern nur eine nominelle Bedeutung hat. Dieſem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Nominaliſten: universalia sunt nomina. Es iſt eine bloße Theilvorſtellung, die der Sache nicht gleichkommt und die Spinoza daher mit Recht für einen inadäquaten Begriff erklärt.

4. Je beſtimmter die Begriffe ſind, um ſo genauer ſind ſie unterſchieden. Je mehr Beſtimmungen man ihnen entzieht, um ſo weniger ſind ſie unterſchieden, um ſo mehr ſtimmen ſie überein. Wenn man die Beſtimmungen wegläßt, in denen ſich die Begriffe unterſcheiden, ſo behält man nur diejenigen übrig, in denen ſie übereinſtimmen. Das logiſche Abſtractum iſt daher vielen Begriffen gemeinſam. Es gilt als deren gemeinſchaftliches Prädicat. Da nun das Subject dem Prädicate untergeordnet iſt, ſo begreift das gemeinſchaftliche Prädicat viele Subjecte unter ſich; darum ſagt man von dem logiſchen Abſtractum, daß es viele Begriffe unter ſich faſſe und nennt dieſes Verhältniß die Quantität oder den Umfang des Begriffs. Je mehr Begriffe das logiſche Abſtractum unter ſich faßt, um ſo größer iſt ſein Umfang, ſeine Quantität, um ſo allgemeiner im Sinn der Abſtraction iſt der Begriff, um ſo geringer die Beſtimmungen, die er als wirkliche in ſich enthält, d. h. um ſo ärmer ſein Inhalt. Daher der Satz der formalen Logik: je größer der Umfang eines Begriffs, um ſo geringer ſein Inhalt; Umfang und Inhalt der Begriffe ſtehen in umgekehrtem Verhältniß.

5. Wir begreifen das Allgemeine als den Grund des Beſonderen, als den Begriff, der alle ſeine Beſtimmungen der Möglichkeit nach in ſich enthält, als die wirkſame Macht, welche dieſe

Bestimmungen aus sich setzt und hervorbringt. Diese Allgemeinheit, welche die wahrhaft logische und begriffsgemäße ist, nennen wir im Unterschiede von dem abstract Allgemeinen das concret oder real Allgemeine, im Unterschiede von der gemachten Allgemeinheit, von dem logischen Abstractum, die erzeugende Allgemeinheit. Dieses Allgemeine entsteht nicht aus dem Besonderen, sondern das Besondere entsteht aus ihm. Es ist der Begriff als Grund oder die Gattung. Diesem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Realisten: universalia sunt realia (§. 49. Nr. 3).

Zusatz Derselbe Begriff kann als abstract Allgemeines und als concret Allgemeines gedacht werden. Es fragt sich, auf welche Art er richtig gedacht wird. Ich will diesen wichtigen Punkt an einem einfachen Beispiel deutlich machen. Ich nehme z. B. den Begriff des Vierecks. Wenn ich bei dem Quadrat davon absehe, daß es gleichseitig, rechtwinklig und Parallelogramm ist, so behalte ich nichts übrig als eine Figur mit vier Seiten: das abstracte Viereck. Wenn ich die Raumgröße als Fläche, als ebene begrenzte Fläche, als von vier Seiten begrenzte Fläche denke, so denke ich nichts als ein Viereck. Aber ich kann dieses Viereck nicht denken ohne zwei Paar gegenüberliegender Seiten; ich kann diese gegenüberliegenden Seiten nicht denken, ohne zu denken, daß sie entweder parallel oder nicht parallel sind, daß entweder ein Paar oder beide Paar parallel sind. Ich kann also das Viereck nicht denken, ohne in ihm die Möglichkeit auch des Parallelogramms vorzustellen; ich kann das Parallelogramm nicht denken, ohne zu denken, daß die anstoßenden Seiten Winkel bilden, die entweder rechte oder schiefe Winkel sind. Ich kann weder das rechtwinklige noch das schiefwinklige Parallelogramm denken, ohne zu denken, daß in beiden die anstoßenden Seiten entweder gleich oder ungleich sind. Denke ich im rechtwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieser Seiten, so denke ich Quadrat, im andern Fall Oblongum; denke

ich im ſchiefwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieſer Seiten, ſo denke ich Rhombus, im andern Fall Rhomboid. Alſo kann ich das Viereck nicht denken, ohne zu denken, daß es ſowohl Parallelogramm als Trapez und Trapezoid, daß es als Parallelogramm ſowohl rechtwinklig als ſchiefwinklig, daß es als rechtwinkliges ſowohl Quadrat als Oblongum, daß es als ſchiefwinkliges ſowohl Rhombus als Rhomboid ſein kann, und daß jedes wirkliche Viereck ſich in einem dieſer Fälle befindet. Das iſt der wirklich allgemeine Begriff des Vierecks: der wahre Begriff deſſelben.

Was iſt das abſtracte Viereck? Ein Viereck, welches keine der Beſtimmungen hat, in denen ſich die beſonderen Vierecke unterſcheiden, ſondern nur die Beſtimmungen, in denen ſie übereinſtimmen: alſo ein Viereck, welches weder Quadrat noch Oblongum, weder Rhombus noch Rhomboid, weder Trapez noch Trapezoid iſt. Was iſt das für ein Viereck? Offenbar kein wirkliches. So iſt der abſtracte Begriff des Vierecks der unwirkliche Begriff deſſelben.

§. 147.

2. Der Begriff als das Beſondere.

Das Allgemeine kann nur gedacht werden als ſeine Beſtimmungen ſetzend, als ſich ſpecificirend und dadurch ſeinen Begriff verwirklichend. Es kann nicht beſtimmungslos ſein, ſonſt wäre es leer und ohne Inhalt, alſo nicht wirklich allgemein. Es kann nicht von Außen oder durch ein Anderes beſtimmt werden, ſonſt hätte es ein Anderes außer ſich und wäre alſo nicht wahrhaft allgemein. Es kann nur ſich ſelbſt beſtimmen. Das Allgemeine, ſofern es beſtimmt iſt, nennen wir das *Beſondere*. Die Gattung, ſofern ſie beſtimmt iſt, nennen wir die *Art*. Die Art iſt die beſondere Gattung. Das Beſondere iſt das beſtimmte oder ſpecificirte Allgemeine.

1. Wie der Begriff des Beſonderen gefaßt wird, hängt

davon ab, wie der Begriff des Allgemeinen gefaßt ist. Wird das Allgemeine gedacht, wie es gedacht werden muß, als der hervorbringende Grund des Besonderen, so ist dieses seine innere und nothwendige Bestimmung, die in der Natur des Allgemeinen enthalten und durch dieselbe vollkommen bedingt ist. Wird dagegen das Allgemeine abstract genommen, so werden in ihm nur die wenigen Bestimmungen gedacht, die es hat als wirklich gesetzte, aber nicht diejenigen, die nothwendig daraus folgen, so kann jede weitere Specification nur als eine äußere Zuthat erscheinen, als ein „Merkmal", das wir dem Begriff hinzufügen, so gilt das Besondere als eine durch uns gemachte Determination.

2. Das Besondere ist von dem Allgemeinen, die Art ist von der Gattung unterschieden. Worin besteht dieser Unterschied? Offenbar in dem, was die Species zur Species, die Art zur Art macht. Darum hat man den Unterschied, der das Besondere charakterisirt und von dem Allgemeinen unterscheidet, die specifische Differenz oder den artbildenden Unterschied (διαφορὰ εἰδοποιός) genannt. Wie man das Allgemeine auffaßt, so wird diese Differenz begriffen. Nimmt man das Allgemeine abstract, so wird das unterscheidende Merkmal von Außen hinzugefügt: dann unterscheidet sich das Besondere vom Allgemeinen darin, daß es mehr Merkmale hat als dieses. Das Plus ist auf Seiten des Besonderen. Nimmt man dagegen das Allgemeine concret als den erzeugenden Grund des Besonderen, so hat das Allgemeine im Besonderen eine seiner Bestimmungen gesetzt, indem es andere, die es als mögliche enthält, ausgeschlossen hat; dann unterscheidet sich das Besondere vom Allgemeinen darin, daß es weniger Möglichkeiten hat. Das Minus ist auf Seiten des Besonderen. Die Differenz zwischem dem Allgemeinen und Besonderen ist die Differenz der in

dem Allgemeinen enthaltenen Möglichkeiten. Dieſe Differenz fällt alſo in das Allgemeine ſelbſt und das letztere kann ohne dieſe Differenz nicht gedacht werden; ſie iſt von dem Allgemeinen unabtrennbar (*διαφορὰ ἀχώριστος*). Wird dagegen die Beſtimmung, die das Beſondere ausmacht, dem Allgemeinen als „Merkmal" von Außen hinzugefügt, ſo fällt die Differenz nicht in das Allgemeine, ſie iſt dieſem gegenüber zufällig und davon abgeſondert (*διαφορὰ χωριστή*).

3. Die Differenz zwiſchen dem Allgemeinen und Beſonderen iſt alſo, richtig betrachtet, die Differenz der in dem Allgemeinen enthaltenen Beſtimmungen. Da nun das Allgemeine alle ſeine Beſtimmungen ſetzt, jede geſetzte Beſtimmung aber eine Specification des Allgemeinen oder ein Beſonderes (Art) iſt, ſo iſt die wirkliche Differenz zwiſchen dem Allgemeinen und Beſonderen die Differenz der Beſondern oder die Differenz der Arten. Das Allgemeine ſchließt alle ſeine Beſtimmungen in ſich; die Beſonderen, ſofern ſie different ſind, ſchließen ſich gegenſeitig aus. Das Allgemeine iſt der Inbegriff alles Beſonderen, in ihm ſind die beſonderen Beſtimmungen alle enthalten und verbunden: das Allgemeine bildet die Conjunction der Beſonderen. Dagegen ſind die Beſonderen (Arten) von einander getrennt, jedes ſetzt ſeine Beſtimmungen, indem es die der anderen ausſchließt: dieſes gegenſeitige Verhältniß der Beſonderen iſt die Disjunction.

Zuſatz 1. Worin beſteht die Differenz zwiſchen Quadrat und Viereck? Nicht darin, daß es mehr Beſtimmungen enthält, als das Viereck im Allgemeinen; nicht darin, daß dieſem gewiſſe Merkmale hinzugefügt werden, die es nicht hat; ſondern darin, daß das Quadrat eine Reihe von Beſtimmungen ausſchließt, die das Viereck ſeinem Begriff nach enthält. Das Quadrat iſt ein beſonderes Viereck. Es iſt dieſes beſondere Viereck dadurch, daß es nicht Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid iſt.

So ist die Differenz zwischen Quadrat und Viereck im Allgemeinen gleich der Differenz zwischen dem Quadrat und den übrigen Arten der Vierecke. Das Viereck im Allgemeinen kann sowohl Quadrat als auch Oblongum, als Rhombus u. s. f. sein. Das ist die Conjunction der Besonderen im Allgemeinen. Das bestimmte wirkliche Viereck ist entweder Quadrat oder Oblongum oder Rhombus u. s. f. Das ist die Disjunction der Besonderen.

Zusatz 2. Die Differenz der Besonderen fällt in das Allgemeine; dieses geht in den Unterschied der Besonderen ein, indem es dieselben aus sich hervorbringt. Es theilt sich selbst ein, indem es sich specificirt und besondert. Das ist die innere, nothwendige, natürliche Eintheilung. Dagegen das abstract Allgemeine schließt jene Differenz von sich aus. Die Merkmale, durch die es specificirt wird, werden ihm von Außen hinzugefügt, durch diese Merkmale wird es eingetheilt. Das ist die äußere, zufällige, künstliche Eintheilung. Das logische Abstractum ist nichts anderes als eine Summe gemeinschaftlicher Merkmale. Diese werden gebildet durch Abstraction. Es ist der Rest, den man übrig behält, wenn man von den Begriffen die specifischen Differenzen abzieht. Dann werden die differenten Merkmale äußerlich hinzugethan und das Abstractum wird eingetheilt. Das ist die Kunst des Abstrahirens und Dividirens, der Divisionen und Subdivisionen, mit einem Worte der Mechanismus der formalen Logik. „Wenn ihr lernt Alles reduciren und gehörig classificiren!"

§. 148.

3. Der Begriff als das Einzelne.

Das Besondere ist das Allgemeine in seiner Determination; die Art ist die besondere (specificirte) Gattung. Also ist in dieser Determination das Besondere selbst wieder ein Allgemeines, die Art selbst wieder Gattung. Ist das Besondere aber selbst allgemei-

ner Natur, ſo enthält es Beſtimmungen in ſich, die als ſolche noch nicht geſetzt ſind, aber geſetzt ſein wollen. Alſo muß ſich das Beſondere ſelbſt wieder beſondern oder ſpecificiren; die Gattung theilt ſich in Arten, die Art in Unterarten. Das Beſondere muß demnach gedacht werden nicht als die vollendete, ſondern als die fortſchreitende Specification des Allgemeinen. Das Allgemeine ſelbſt muß gedacht werden als begriffen in einer fortſchreitenden und zunehmenden Beſonderung und Selbſtſpecification.

1. Wenn dieſe Beſonderung ins Endloſe fortgeht, ohne ſich je zu vollenden, wenn die Arten ſich immer wieder in neue Arten ſpalten, die wieder in Arten zerfallen, ſo löſt ſich das Allgemeine auf in einen endloſen Progreß, in dem immer wieder neue Beſtimmungen hervortreten, die geſetzt ſein wollen. Wenn aber die Reihe der zu ſetzenden Beſtimmungen ſich nie vollendet, ſo iſt ein Begriff, der alle Beſtimmungen in ſich ſchließt, unmöglich, ſo giebt es nichts Allgemeines. Der endloſe Progreß widerſpricht dem Denken; er widerſpricht hier insbeſondere dem Begriff des Allgemeinen.

2. Alſo fordert dieſer Begriff die Vollendung der Specification. Es iſt auch leicht zu ſehen, wo dieſe Beſonderung ihr Ziel erreicht. Da nämlich das Allgemeine gedacht werden muß als fortſchreitende und zunehmende Selbſtſpecification, da es alſo mit jedem Schritte ſich mehr ſpecialiſirt und gleichſam mehr zuſpitzt, ſo muß die Beſonderung des Allgemeinen zuletzt in eine Spitze auslaufen, die nicht weiter ſpecificirt werden kann. In dieſem Punkte hat das Allgemeine ſeine Beſtimmungen erſchöpft, hier hat es ſeine Specification und damit ſich ſelbſt vollendet. Dieſe Beſonderheit, in welcher das Allgemeine vollkommen und durchgängig beſtimmt iſt, nennen wir das Einzelne. Dieſe Art, die ſich nicht mehr in Unterarten theilen läßt, nennen wir das Individuum.

3. Das Allgemeine wird begriffen als ſich ſpecificirend. Dieſe Beſonderung iſt vollendet im Individuum. Das Einzelne kann ſich nicht mehr beſondern, es kann nicht ſpecieller werden als es iſt. [Von einer „Individualiſirung des Einzelnen" zu reden, iſt einer jener Widerſprüche, die in das Reich des Unſinns gehören und darum auch nur in dieſem ſtark bevölkerten Reiche vorkommen.] Wenn nun das Allgemeine nur ſo weit reicht, als die Möglichkeit der Specification, dieſe Möglichkeit aber im Individuum aufgehoben iſt, ſo erſcheint das Einzelne als das Nicht-Allgemeine, als deſſen Gegentheil und Verneinung, ſo erſcheint auch das Allgemeine als das Gegentheil und die Verneinung des Einzelnen, und das Allgemeine und Einzelne verhalten ſich dann als contradictoriſche Gegentheile, wie A und NichtA. Iſt nun das Allgemeine im Gegenſatz zum Einzelnen das abſtract Allgemeine (die Summe der gemeinſchaftlichen Merkmale), ſo wollen wir das Einzelne im Gegenſatz zum Allgemeinen das abſtract Einzelne nennen. Wird das Allgemeine abſtract gefaßt, ſo gilt dasſelbe auch von dem Begriff des Einzelnen. Gelten die Begriffe für abſtracte Allgemeinheiten, ſo muß das Einzelne als ſolches für etwas gelten, von dem es keinen Begriff giebt; die abſtracte Einzelnheit erſcheint darum als begrifflos. Wird das Begreifen dem Abſtrahiren gleichgeſetzt, ſo iſt es von beiden Seiten begrenzt: durch ſolche Vorſtellungen, von denen nichts mehr abſtrahirt werden kann, und durch ſolche, von denen noch nichts abſtrahirt worden iſt. Die Grenze nach oben iſt die leere, inhaltsloſe Allgemeinheit, die gar keine Merkmale mehr hat; die Grenze nach unten iſt die durchgängig beſtimmte Einzelnheit, die unendlich viel Merkmale enthält.

4. In Wahrheit iſt das Allgemeine nicht abſtract, ſondern concret. In Wahrheit wird im Beſondern nichts Anderes ſpecificirt als das Allgemeine, darum nennen wir die Beſonderung

die Selbſtſpecification des Allgemeinen, weil dieſes der alleinige Grund und zugleich die alleinige Urſache des Beſonderen iſt. Dieſe Beſonderung iſt im Einzelnen vollendet. Darum iſt das Einzelne nicht die Verneinung, ſondern die Verwirklichung des Allgemeinen. Dieſes iſt im Einzelnen ſo wenig verneint, als die Möglichkeit in der Wirklichkeit. Der Satz: „das Einzelne iſt nicht allgemein" iſt ebenſo ſophiſtiſch und ebenſo ungereimt, als wenn man urtheilen wollte: „das Wirkliche iſt nicht möglich." Der concreten Allgemeinheit entſpricht die concrete Einzelnheit, die in ihrer beſonderen Art ſelbſt allgemeiner Natur iſt. In dieſer Einzelnheit iſt das Allgemeine erfüllt. In ihr iſt es wirklich. Darum können wir das Einzelne auch als das wirklich Allgemeine bezeichnen.

Wir haben das Allgemeine als Selbſtverwirklichung begriffen; es enthält die beſonderen Beſtimmungen nicht bloß in ſich, ſondern bringt ſie aus ſich hervor, es ſpecificirt ſich ſelbſt; es iſt ſubjectiver Natur. Nun iſt das Selbſt nur wirklich als dieſes Einzelne, als dieſes einzelne Subject. Darum muß das Allgemeine in die Einzelnheit eingehen; darum muß ſich die Gattung individualiſiren. Wo bliebe das Selbſt, wenn es kein Einzelnes wäre? Wo bliebe das Allgemeine, wenn es nicht ſich beſonderte, wenn es kein Selbſt wäre? Darum iſt das Einzelne in Wahrheit das Allgemeine ſelbſt. Darum iſt der wirkliche Begriff die allgemeine Einzelnheit, das concrete Subject.

5. Die Differenz des Allgemeinen und Beſonderen war die Differenz der Beſonderen; die Differenz zwiſchen Gattung und Art war die Differenz der Arten. Dieſe Differenz ſetzt ſich fort, ſo lange die artbildenden Unterſchiede dauern, ſo lange die Arten ſich wieder in Arten ſpalten. Das Individuum hat keine Unterart. Das Einzelne läßt ſich nicht mehr beſondern. Alſo

ist im Einzelnen die Differenz der Besonderen, im Individuum die Differenz der Arten zu Ende. Diese Differenz hört hier auf; mit ihr die Differenz des Allgemeinen und Besonderen, der Gattung und Art. Diese Differenz ist hier ausgeglichen und damit aufgehoben. Die Individuen (derselben nächsten Gattung) sind daher nicht mehr verschiedene Arten, sondern gleichartige Subjecte. So hebt sich im Einzelnen die Differenz des Allgemeinen und Besonderen auf; wir begreifen daher das Einzelne als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Gerade darum nennen wir es concrete Einzelnheit oder Subjectivität. Für die formale Logik fällt das Allgemeine und Einzelne in der größten Differenz auseinander; für uns fällt diese Differenz im Begriffe des Einzelnen in denselben Punkt.

§. 149.
Der Begriff des Einzelnen.
Die Begriffsbestimmung.

Wie also muß das Einzelne gedacht werden? Es muß begriffen werden aus dem Besonderen als seiner nächsten Gattung, die selbst begriffen werden muß aus dem Allgemeinen als ihrem Grunde. Das Einzelne will gedacht sein als das Allgemeine in seiner vollkommen bestimmten Besonderung. Der Begriff des Einzelnen ist daher gleich diesen Bestimmungen des Allgemeinen und Besonderen, durch die er vollkommen erklärt wird. Diese Gleichung nennen wir die Definition oder Begriffsbestimmung. Die Definition geht vom Allgemeinen zum Besonderen; sie ist mithin specificirend. Sie schreitet in dieser Specification genau und stetig vorwärts, indem sie vom Allgemeinen zum Besonderen die Mittelglieder durchläuft und eine Reihe bildet, in der jedes vorhergehende Glied sich zu dem fol-

genden verhält, wie die nächſte Allgemeinheit zu ihrer nächſten Beſonderheit: ſie iſt mithin in ihrer Specification vollſtändig und in ihrem Fortſchritt ſtetig. Sie begreift jede Beſtimmung aus der nächſten Allgemeinheit als ihrem Grunde: ſie iſt mithin in dem Setzen der Beſtimmungen durchaus genetiſch. (§. 43.) Eine ſolche Definition, welche die Begriffsbeſtimmungen in begriffsgemäßer Ordnung genetiſch ſetzt oder entſtehen läßt, nennen wir Begriffsentwicklung.

Der Begriff des Einzelnen wird gedacht, indem er entwickelt wird. Alle Beſtimmungen, die in dieſer Entwicklung geſetzt werden, ſind ſeine Prädicate; er iſt deren Subject. Der Begriff als das Subject ſeiner Prädicate iſt das Urtheil. Nun wird jede Begriffsbeſtimmung genetiſch geſetzt, d. h. ſie iſt vermittelt oder begründet. Der Begriff als das Subject vermittelter (begründeter) Prädicate iſt das vermittelte (begründete) Urtheil oder der Schluß. Alſo iſt die Begriffsbeſtimmung nothwendig Urtheil und Schluß. Oder der Begriff muß als Urtheil und Schluß gedacht werden. Was nothwendig gedacht werden muß, iſt Kategorie. Darum ſind Urtheil und Schluß nicht bloß willkürliche oder bloß ſubjective Denkoperationen, ſondern nothwendige Formen der Begriffsbeſtimmung. Der Begriff wird nicht bloß im Urtheil, ſondern ſelbſt als Urtheil gedacht, wie denn auch in jedem wirklichen Begriffe ſo viele Urtheile enthalten ſind.

§. 150.
Die Begriffsbeſtimmung als Urtheil.

Wir nehmen das Urtheil als Begriffsbeſtimmung, als nothwendige Form der Begriffsentwicklung, als eine Bedingung der Definition, und erklären damit in Rückſicht auf die Lehre vom Urtheil unſere Aufgabe und unſeren Geſichtspunkt. Wir handeln nur

von den Urtheilen, die gedacht werden müssen, die einen nothwendigen Inhalt, einen wirklichen Erkenntnißwerth haben, die genau in der Richtung liegen, deren Ziel die Definition ist. Es mag andere Urtheile geben, die auch gedacht werden können, die der äußeren Form nach möglich sind, die aber gar keinen Erkenntnißwerth haben, gar nichts zur wirklichen Begriffsbestimmung beitragen: diese Urtheile sind uns an dieser Stelle werthlos und müssen es sein. Unsere Frage heißt: welches sind die Urtheile, in denen der Begriff gedacht werden muß? Welches sind die Urtheile, die zur Definition dienen? Je bedeutungsvoller und mächtiger das Urtheil in dieser Rücksicht ist, um so größer ist sein Erkenntnißwerth, um so entwickelter ist seine Form. Wenn durch das bloße Urtheil als solches die wirkliche Begriffsbestimmung nicht ausgemacht und vollendet werden kann, so werden wir hier den Mangel entdecken, der dem Urtheil anhaftet; so werden wir daraus die Einsicht lösen, daß die Aufgabe des Urtheils durch das Urtheil allein nicht gelöst werden kann, und es wird sich zeigen, welche weitere Lösung diese Aufgabe fordert. Diese Untersuchung nennen wir die Entwicklung der Urtheile.

1. Die formale Logik (nicht die aristotelische) sieht von dem Erkenntnißwerth der Urtheile geflissentlich ab und beschäftigt sich bloß mit der formalen Möglichkeit der Urtheile. Sie hat gefunden, daß in Rücksicht auf das Prädicat jedem Urtheil eine bestimmte Qualität, in Rücksicht auf das Subject eine bestimmte Quantität, in Rücksicht auf die Copula eine bestimmte Modalität, in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat eine bestimmte Relation zukommt. Sie hat unterschieden, welche Arten der Qualität, Quantität, Modalität, Relation des Urtheils möglich sind, und demnach eine Reihe von Urtheilsformen aufgezählt: das positive, negative, unend-

liche; das allgemeine, beſondere, einzelne; das aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche; das kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive Urtheil. Sie hat dann mit beſonderem Eifer verſucht, die Urtheilsformen durch Zuſammenſetzung zu vervielfältigen; und auf dieſe Weiſe iſt die Lehre vom Urtheil in eine unfruchtbare und öde Breite ausgedehnt worden. Dagegen hat man neuerdings von verſchiedenen Seiten bemerkt, daß viele dieſer Unterſchiede gar nicht mehr in die logiſche Form, ſondern nur in den grammatiſchen oder rhetoriſchen Ausdruck fallen, und unter dieſem Geſichtspunkt hat man verſucht, die Urtheilsformen zu vereinfachen. Wenn ſich z. B. das kategoriſche Urtheil auch hypothetiſch ausdrücken läßt, warum das hypothetiſche Urtheil noch vom kategoriſchen unterſcheiden? Wenn ſich das particulare Urtheil durch eine andere Wortform ſogleich in ein univerſelles verwandeln läßt, warum das particulare Urtheil noch unterſcheiden vom univerſellen? Mit ſolchen Einwürfen will man die Urtheilsformen, womit die formale Logik eine Art Ueberſchwemmung angerichtet hat, in die Enge treiben.

2. Der weſentliche Mangel iſt, daß die formale Logik keine Möglichkeit und keinen Probirſtein hat, die Werthe der Urtheile zu unterſcheiden. Ich nehme z. B. die beiden Urtheile: „das Quadrat iſt weiß“ und „das Quadrat iſt ein Parallelogramm;“ ich will, daß mir die formale Logik dieſe beiden Urtheile wie zwei Exemplare, die ich ihr vorlege, beſtimme und auseinanderhalte. Ihre Erklärung lautet: „beide Urtheile ſind ihrer Qualität nach poſitiv, ihrer Quantität nach unbeſtimmt, ihrer Modalität nach aſſertoriſch, ihrer Relation nach kategoriſch.“ Für die formale Logik wiegen alſo dieſe beiden Urtheile in der vorgelegten Form gleich, ſie kann ſie nicht unterſcheiden; und doch wird durch das erſte von dem Begriff der Sache gar nichts erkannt, durch das zweite dagegen wird dieſer Begriff beſtimmt.

Jede Definition des Quadrats, in der das Prädicat weiß vorkommt, iſt falſch. Jede Definition des Quadrats, in welcher der Begriff Parallelogramm nicht vorkommt, iſt falſch. Für die formale Logik ſind die beiden Urtheile nicht unterſchieden, die ihrem Erkenntnißwerthe nach ſo weit unterſchieden ſind, daß mit dem erſten Urtheile gar nichts von der Sache und mit dem zweiten die Sache ihrem Weſen nach begriffen iſt.

3. Die hegel'ſche Logik hatte dieſen Mangel richtig erkannt; ſie wollte ihn wegräumen, indem ſie die Lehre vom Urtheil mit der dialektiſchen Methode zu durchdringen ſuchte. Eine Entwicklung der Urtheilsformen giebt zugleich eine genaue Unterſcheidung ihrer Erkenntnißwerthe. Alſo die Urtheilsformen ſollten entwickelt werden. Welche wurden entwickelt? Dieſelben, welche die formale Logik aufführt. Wie bei Kant die gewöhnliche Logik mit ihren Urtheilsformen als Leitfaden diente zur Auffindung der Kategorien, ſo diente ſie bei Hegel und ſeiner Schule als Leitfaden zur Entwicklung der Urtheile. Die Urtheilsformen der gewöhnlichen Logik werden als Material aufgenommen, und dieſes Material wird jetzt durch die dialektiſche Methode geſtaltet. Aus der Tafel oder dem Kataloge der Urtheilsformen wird jetzt eine Stufenreihe. Die formale Logik unterſcheidet Urtheile der Qualität, Quantität, Modalität, Relation. Die hegel'ſche Logik unterſcheidet als die Hauptſtufen der Begriffsentwicklung Sein, Weſen, Begriff. Dieſelbe Unterſcheidung fordert die Entwicklung der Urtheile. So unterſcheidet dieſe Logik Urtheile des Seins, des Weſens, des Begriffs. Das iſt die Form, in welche das gegebene und überkommene Material der Urtheilsformen aufgehen muß, wo möglich ohne Reſt. Die Urtheile der Qualität (nach altem Namen) werden entwickelt als Urtheile des Seins oder des Daſeins (der Unmittelbarkeit), die der Quantität als Urtheile des Weſens

oder der Reflexion. Was aber geſchieht mit den noch übrigen Urtheilsformen der Modalität und Relation? Entweder ſie müſſen getrennt werden, wie ſie in der formalen Logik getrennt ſind, oder man muß ſie vereinigen und zuſammen aufgehen laſſen in die dritte noch übrige Entwicklungsſtufe der Urtheile: in die Urtheile des Begriffs. Hegel hat ſie getrennt. Er unterſcheidet, gegen das Schema ſeiner Methode und offenbar von dem Vorbilde der formalen Logik beſtimmt, vier Entwicklungsformen der Urtheile. Zu den Urtheilen des Daſeins (poſitives, negatives, unendliches Urtheil) und der Reflexion (ſingulares, particulares, univerſelles Urtheil) fügt er die Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs. Die Urtheile der Relation nach kantiſchem Namen ſind bei ihm die Urtheile der Nothwendigkeit (das kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive). Die Urtheile der Modalität nach altem Namen ſind bei ihm die des Begriffs (das aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche). Erdmann läßt die Urtheile der Modalität und Relation zuſammen in die Urtheile des Begriffs aufgehen. Er unterſcheidet das unmittelbare, weſentliche, begründete oder vollſtändige Begriffsurtheil (Urtheil der Freiheit). Das erſte iſt kategoriſch und aſſertoriſch, das zweite hypothetiſch und problematiſch (doch heißt es zugleich Urtheil der Nothwendigkeit oder Zwangsurtheil), das dritte iſt disjunctiv und apodiktiſch.

4. Man ſieht ſogleich, daß an dieſer Stelle die hegel'ſche Logik vollkommen beherrſcht iſt von dem Anſehen der formalen Logik. Dieſe iſt hier das Vorbild, dem ſie folgt; ſie hält die Leine, an der hier die hegel'ſche Logik ſchwimmt. Offenbar hat die letztere die Probe ihrer Rechnung ſo gemacht: die Urtheile ſind vollſtändig entwickelt, wenn alle Urtheilsformen, welche die gewöhnliche Logik an die Hand giebt, dialektiſch untergebracht ſind. Sie geräth darüber in Widerſpruch mit ihren eigenen

Begriffen. Die Urtheile der Modalität sind die der Möglichkeit, Wirklichkeit (Thatsächlichkeit), Nothwendigkeit. Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit sind Kategorien der Wirklichkeit, also des Wesens. Wie kommen diese Urtheile dazu, Urtheile des Begriffs zu heißen? Das disjunctive Verhältniß erklärt sich aus dem Begriff der Besonderen (der Arten), der selbst aus dem des Allgemeinen erklärt sein will: dieses Verhältniß folgt aus dem Wesen des Begriffs. Wie kommt das disjunctive Urtheil dazu, als Urtheil der Nothwendigkeit zu gelten im Unterschiede von den Urtheilen des Begriffs? Mit einem Worte: die hegel'sche Logik und die formale haben sich hier in einander verwirrt, und in dieser Verwirrung hat die Lehre vom Urtheil keineswegs an Klarheit und Einfachheit gewonnen. Ich muß diesen Vorwurf um so stärker hervorheben, weil meine eigene frühere Entwicklung der Lehre vom Urtheil davon betroffen wird.

§. 151.

1. Das Urtheil der einfachen Subsumtion.

Das kategorische und positive Urtheil.

Das Urtheil ist Begriffsbestimmung. Der Begriff mußte gedacht werden als das Einzelne und dieses als die (vollkommen bestimmte) Besonderung des Allgemeinen. Darum ist die erste und einfachste Form des Urtheils die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine. Das Einzelne ist Subject, das Allgemeine ist dessen Prädicat. Die Formel heißt: das Einzelne ist das Allgemeine (E = A); es ist das Allgemeine, das die Beschaffenheit des Einzelnen ausmacht. Wir wollen dieses Urtheil, welches das erste Element jeder Definition bildet, das kategorische nennen. Es ist die einfache Subsumtion des Begriffs

unter ſeine Gattung, des Einzelnen unter ſeinen Begriff. Ich beſtimme einen Begriff, indem ich zunächſt erkläre, was er im Allgemeinen iſt. Dies geſchieht im kategoriſchen Urtheil, das ſich als einfache Bejahung ausſpricht.

Zuſatz. Man kann dieſes Urtheil auch das der (einfachen) Beſtimmung oder Subſumtion nennen. Es kann in dieſer ſeiner einfachen Form nur bejahend ſein. Denn ich beſtimme einen Begriff durch das, was er iſt, nicht durch das, was er nicht iſt. Einen Begriff beſtimmen heißt ihn qualificiren. Darum kann dieſe Begriffsbeſtimmung auch das Urtheil der Qualität heißen. Der Begriff wird nicht durch jedes beliebige Prädicat qualificirt, ſondern nur durch ein ſolches, das ſein allgemeines Weſen ausdrückt. So wird das Quadrat nicht qualificirt durch die Farbe oder das Material, aus dem es beſteht (denn weder die Kreide noch die Weiße machen das Quadrat zum Quadrat), ſondern durch ſeine räumliche Configuration. So wird die Erkenntniß nicht qualificirt, wenn ich ſage, „ſie iſt ſchwierig," wohl aber, wenn ich ſage: „ſie iſt ein Urtheil."

§. 152.

2. Das Urtheil der Specification oder Eintheilung.

A. Das negative und unendliche Urtheil.

Das Einzelne iſt das Allgemeine. Offenbar faßt das Allgemeine mehr in ſich als nur dieſes beſtimmte Subject. Das Prädicat in dem obigen Urtheil iſt für das Subject zu weit. Eine zu weite Beſtimmung iſt nicht genau, ſie iſt nicht beſtimmt genug, ſie iſt alſo unbeſtimmt. Hier iſt der Mangel dieſer erſten und einfachſten Form des Urtheils. Eine Begriffsbeſtimmung, die nicht beſtimmt iſt, enthält ein Problem, welches nicht dadurch gelöſt wird, daß ich die geſetzte Beſtimmung aufhebe, ſondern nur dadurch, daß ich ſie näher beſtimme. Dies geſchieht

in einer neuen und höheren Urtheilsform. Jede Definition erklärt den Begriff durch die Gattung und die specifische Differenz. Wenn sie den Begriff durch die Gattung ohne die specifische Differenz erklärt, so ist sie allemal zu weit.

1. Die nähere Bestimmung kann nur geschehen durch eine Unterscheidung oder Theilung des Allgemeinen d. h. durch ein divisives Urtheil. Das Allgemeine enthält alle Besonderheiten in sich; das Einzelne nicht, es ist *diese* Besonderheit. Es giebt also in dem Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, die das Einzelne von sich ausschließt. In dem Urtheil „das Einzelne ist das Allgemeine" wird dem Einzelnen keine der Bestimmungen abgesprochen, die in dem Allgemeinen enthalten sind. Eben darin lag die Unbestimmtheit. Also wird das Einzelne näher bestimmt, wenn das Allgemeine als sein Prädicat eingeschränkt, d. h. wenn ihm gewisse Bestimmungen des Allgemeinen abgesprochen werden: dies geschieht im negativen Urtheil. Es ist dieses oder jenes Besondere nicht (E nicht = B). Das Quadrat ist kein Trapez. Die Erkenntniß ist kein ästhetisches Urtheil.

Aber das negative Urtheil nimmt nur diese oder jene Bestimmung des Allgemeinen von dem Gebiete des Einzelnen aus; es giebt noch andere Bestimmungen, die auszunehmen wären und in dem negativen Urtheile nicht verneint sind. Die Grenze zwischen dem, was das Einzelne ist, und dem, was es nicht ist, wird in dem negativen Urtheil nicht genau und vollständig gezogen. Also ist auch das negative Urtheil in Rücksicht auf das Einzelne unvollständig und unbestimmt.

2. Die negative Bestimmung ist erst dann vollständig und genau, wenn *alle* Bestimmungen, die das Einzelne von sich ausschließt, demselben abgesprochen werden, oder, was dasselbe heißt, wenn die Negation aller dieser Bestimmungen dem Ein-

zelnen zugeſprochen wird. Es iſt das Allgemeine mit Ausnahme aller der Beſtimmungen, die ihm (dem Einzelnen) nicht zukommen. Können wir alle dieſe Beſtimmungen in einen Begriff zuſammenfaſſen, ſo iſt das Einzelne genau beſtimmt durch die Negation dieſes Begriffs. Denken wir uns das Allgemeine in zwei Gebiete geſondert, von denen das eine genau dem Begriff des Einzelnen gleichkommt, das andere dagegen alle übrigen Beſtimmungen in ſich ſchließt, ſo iſt das Einzelne gleich dem Allgemeinen nach Abzug dieſer zweiten Sphäre; es iſt genau dieſer Reſt. Es iſt, was die zweite Sphäre nicht iſt. Nenne ich den Inbegriff dieſer Beſtimmungen B, ſo iſt das Einzelne gleich NichtB (E = NichtB oder E = E). Ich weiß, was der Begriff nicht iſt; ich weiß dadurch noch nicht, was er iſt. Der Inbegriff aller der Beſtimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, iſt nur im Allgemeinen beſtimmt und nur negativ. Was iſt die Totalität dieſer Beſtimmungen? Sie iſt Alles, was E nicht iſt, alſo NichtE. Das Allgemeine ſondert ſich in die beiden Gebiete, die alle ſeine Beſonderheiten in ſich ſchließen: E und NichtE. Wenn ich genau wüßte, was NichtE im Einzelnen iſt, ſo würde ich E beſtimmen können. Aber um NichtE im Einzelnen beſtimmen zu können, müßte ich wiſſen, was E iſt. Und eben dies iſt das zu löſende Problem. Was iſt E? Das Allgemeine nach Abzug alles NichtE. Was alſo iſt NichtE? Das Allgemeine nach Abzug von E. Alſo was iſt E? Wir ſtehen wieder bei der erſten Frage. Man hat dieſes Urtheil, das E durch das contradictoriſche Gegentheil von NichtE beſtimmt, das unendliche oder unbeſtimmte genannt. In der negativen Form (die Negation trifft hier das Prädicat) heißt die Erklärung: E iſt Alles das nicht, was es nicht iſt. In der poſitiven: E iſt das, was es iſt (E=E). Dieſe zweite Form heißt das identiſche Urtheil. (Das Problem der Definition.)

3. Das identische Urtheil enthält von neuem die Frage: was ist E? Das kategorische Urtheil hat seine Gattung bestimmt, nichts weiter. Das negative Urtheil hat diese oder jene Bestimmung von dem Begriffe E ausgeschlossen. Es giebt Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören. Also muß A näher bestimmt werden. Das unendliche Urtheil hat die Grenze vollständig gezogen, indem es alle Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören, von dem letzteren ausgeschlossen hat. Hier entsteht die Frage: welches sind diese Bestimmungen? So lange das Allgemeine nur durch E und NichtE bestimmt ist, liegen seine Bestimmungen im Unklaren und es bleibt selbst unbestimmt. Die Aufgabe der näheren Bestimmung des Allgemeinen fordert eine positive und vollständige Lösung.

Zusatz. Das kategorische Urtheil erklärt: das Quadrat ist ein Viereck, das Quadrat ist ein Parallelogramm. Das negative Urtheil giebt eine einschränkende Bestimmung: das Quadrat ist ein Viereck, welches kein Trapez ist. Das Quadrat ist ein Parallelogramm, welches kein Rhombus ist. Das unendliche Urtheil faßt alle Vierecke, welche NichtQuadrate sind, in einen Begriff und bestimmt das Quadrat durch die Verneinung dieses Begriffs. Das Quadrat ist ein Viereck, welches kein NichtQuadrat ist. Offenbar setzen das negative und unendliche Urtheil eine Unterscheidung oder Besonderung des Allgemeinen voraus: sie beruhen auf dessen unbestimmter Specification. Daher das unbestimmte Urtheil.

§. 153.

B. Das divisive Urtheil.

Das allgemeine und particulare Urtheil.

Das Allgemeine wird nur dadurch specificirt, daß die in ihm enthaltenen differenten Bestimmungen dargelegt und das Allgemeine selbst in allen seinen Besonderheiten auseinanderge-

ſetzt wird. Dieſe Auseinanderſetzung geſchieht in dem wirklich ſpecificirenden oder diviſiven (eintheilenden) Urtheile. Das Allgemeine iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Beſtimmungen oder Beſonderheiten; die Gattung iſt gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten. (A = B. C. D ...)

1. Das Allgemeine als der Inbegriff alles Beſonderen, die Gattung als der Inbegriff aller Arten iſt die *Allheit*. Die Beſonderen fallen ſämmtlich ihrem ganzen Inhalt nach in das Allgemeine. Die Frage heißt: was iſt das Allgemeine? Es iſt die geſammte Reihe aller ſeiner Beſonderheiten. Was alſo iſt das Beſondere? Es iſt ſeinem ganzen Inhalt nach das Allgemeine. Alles Beſondere, alſo auch jedes Einzelne, iſt das Allgemeine. Dieſe Beſtimmung giebt das *allgemeine* Urtheil (Urtheil der Allheit), in welchem das ſingulare oder einzelne Urtheil mitenthalten iſt.

2. Aber die Beſonderen (Arten) ſchließen ſich gegenſeitig aus, denn ſie ſind different. Vergleichen wir die geſammte Reihe der Beſonderen mit einem ihrer Glieder, ſo iſt in dieſem nicht die ganze Reihe, ſondern nur ein Theil derſelben enthalten. Da nun die ganze Reihe gleich iſt dem Allgemeinen, ſo iſt das Allgemeine nicht ſeinem ganzen Inhalt nach, nicht in allen ſeinen Beſtimmungen in einer Beſonderheit enthalten, ſondern nur mit einem Theil ſeiner Beſtimmungen. Das Urtheil der Allheit theilt ſich. Nicht alle A ſind B, ſondern einige A ſind B. Dieſe Beſtimmung giebt das *particulare* Urtheil. Das Einzelne iſt das Allgemeine. Das Allgemeine dagegen erfüllt nur in einem Theil ſeiner Beſtimmungen den Begriff des Einzelnen (Einige A = B). Alſo entſteht die Frage: in *welchem* Theil ſeiner Beſtimmungen erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen? Das Einzelne iſt das Allgemeine in einer beſtimmten Beſonderheit. Die Frage iſt: in *welcher* Beſonderheit?

Zusatz 1. Das allgemeine und particulare Urtheil (die Urtheile der Quantität nach altem Namen) sind Formen des divisiven Urtheils, sie sind die beiden Seiten desselben; wie schon die alte Logik richtig bemerkt hat, daß das particular bejahende Urtheil die Umkehrung des allgemein bejahenden ist. Der allgemeine Begriff des Vierecks unterscheidet sich in Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Alle Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide sind Vierecke. Nicht alle Vierecke (einige Vierecke) sind Parallelogramme. Alle Erkenntnisse sind Urtheile. Nicht alle Urtheile sind Erkenntnisse. Einige Urtheile sind Erkenntnisse. Welche?

Zusatz 2. Das divisive Urtheil ist wohl zu unterscheiden von dem disjunctiven. Ich bemerke diesen Unterschied ausdrücklich, weil ich gefunden habe, daß man ihn übersehen und dadurch die Sache verwirrt hat. Das disjunctive Urtheil ist ein Urtheil der Subsumtion, nicht der Eintheilung. Das divisive und disjunctive Urtheil unterscheiden sich darin, daß in dem ersten das Subject die Gattung oder das Allgemeine ist, in dem zweiten dagegen das Besondere oder Einzelne. Die Grundform des divisiven Urtheils erklärt: die Gattung ist gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten (der Inbegriff aller Arten ist gleich der Gattung), die Form dieses Urtheils ist conjunctiv, nicht disjunctiv (§. 147. Nr. 3.).

§. 154.

3. Das Urtheil der vollständigen Subsumtion.

Das disjunctive Urtheil.

Das Einzelne ist das Allgemeine. So weit reicht das kategorische Urtheil. Es ist in demselben Maße unbestimmt, als das Allgemeine mehr enthält als das Einzelne. Was also ist das Allgemeine? Das ist die nächste Frage. Sie wird gelöst durch das Urtheil der Specification. Diese Specification ist unbestimmt, so lange sie nur negativ ist. Es giebt im Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen. Dies sagt

das negative Urtheil. Es giebt im Allgemeinen einen Inbegriff von Beſtimmungen, der Alles enthält, was das Einzelne nicht iſt: einen Inbegriff, nach deſſen Abzug von dem Allgemeinen dieſes dem Einzelnen gleich iſt. Dies ſagt das unendliche (identiſche) Urtheil. Welches alſo ſind die Beſtimmungen des Allgemeinen? Dieſe Frage wird gelöſt durch die poſitive und vollſtändige Specification. Dieſe Löſung giebt das diviſive Urtheil. Es erklärt das Allgemeine durch alle ſeine Beſonderheiten. Alles Beſondere (jedes Einzelne) iſt das Allgemeine: ſagt das univerſelle Urtheil. Das Allgemeine iſt nur in einer beſtimmten Beſonderung das Einzelne, fügt einſchränkend das particulare Urtheil hinzu. Die Frage heißt: in welcher ſeiner Beſonderheiten erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen?

1. Dieſe Frage wird gelöſt durch die Subſumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, aber nicht mehr durch die einfache Subſumtion, welche unbeſtimmt war, ſondern durch die beſtimmte, d. h. durch die Subſumtion des Einzelnen unter das ſpecificirte, in allen ſeinen Beſtimmungen auseinandergeſetzte Allgemeine. E = A: ſo ſagt die einfache Subſumtion (das kategoriſche Urtheil). Was iſt A? A iſt B. C. D: ſo ſagt die Specification (das diviſive Urtheil). Dieſen Beſtimmungen (den Prädicaten des diviſiven Urtheils) muß das Einzelne ſubſumirt werden. Nun ſind dieſe Beſtimmungen different und ſchließen ſich gegenſeitig aus. Was unter die eine fällt, fällt nicht unter die andere. Alſo erklärt die beſtimmte und vollſtändige Subſumtion: E iſt entweder B oder C oder D. Dieſe Beſtimmung giebt das disjunctive Urtheil. Die Frage heißt: Was iſt E? Iſt es B oder C oder D?

2. Dieſe Frage kann nur dadurch wirklich gelöſt werden, daß gezeigt wird, welche der gegebenen Beſtimmungen dem Begriffe zukömmt, oder welche ihm nicht zukömmt. Dieſe Specifi-

cation ist nur möglich durch den Schluß. Das Problem, welches im disjunctiven Urtheil enthalten ist, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. (E ist entweder B oder C oder D. Nun ist es B; also ist es weder C noch D. Oder es ist weder C noch D, also ist es B.) Es leuchtet demnach ein, daß wir die vollständige Begriffsbestimmung in der Form des Urtheils nicht erreichen können; daß wir an der Stelle sind, wo das Urtheil zum Schluße drängt; daß die höchste Entwicklungsform des Urtheils im disjunctiven Urtheile besteht. Auch können wir deutlich voraussehen, daß die höchste Form des Schlusses der disjunctive Schluß sein wird.

Zusatz. Das disjunctive Urtheil enthält alle früheren Formen der Urtheile in sich. Es ist ein Urtheil der Subsumtion, bedingt durch ein Urtheil der Specification. Es enthält die Bestimmung, welche den Begriff ausmacht (das bejahende Urtheil), und zugleich enthält es Bestimmungen, die ihm widersprechen (negatives Urtheil); es enthält alle Bestimmungen, die der Begriff ausschließt (unendliches Urtheil). Es enthält die Bestimmung, unter welche der Begriff seinem ganzen Inhalt nach fällt (allgemeines Urtheil); zugleich enthält es in seinen Prädicaten die Specification eines Allgemeinen, das nicht seinem ganzen Inhalt nach mit dem besondern Begriff zusammenfällt (particulares Urtheil).

Das kategorische Urtheil bildet das erste Element jeder Definition. Das disjunctive Urtheil, wenn es, wie die vorausgesetzte Specification, vollständig durchgeführt ist, enthält die ganze und vollkommne Definition in sich. Sobald entschieden ist, unter welches Glied des vollständigen, disjunctiven Urtheils der Begriff fällt, so ist der Begriff vollständig definirt, so ist die Definition genau (weder zu weit noch zu eng): sie ist das erfüllte, wahrhaft identische Urtheil. Aber diese Entscheidung, welche die Definition vollzieht, ist nur durch den Schluß möglich. So erhellt aus allen Gründen, daß die disjunctive Urtheilsform in der That die voll-

kommenſte iſt, die zur weiteren Begriffsbeſtimmung nichts übrig läßt als den Schluß. Raum und Zeit ſind Vorſtellungen. Was ſind Vorſtellungen? Sie unterſcheiden ſich in Anſchauungen und Begriffe, die Anſchauungen unterſcheiden ſich in reine und empiriſche; ebenſo die Begriffe. Alſo Raum und Zeit ſind entweder reine oder empiriſche Anſchauungen, entweder reine oder empiriſche Begriffe. Die Disjunction iſt vollendet. Die Möglichkeit der vollſtändigen Definition iſt gegeben. Wir werden ſehen, wie der Schluß ſie löſt.

§. 155.

4. Das Urtheil der Begründung. Die hypothetiſche Urtheilsform.

Das aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche Urtheil.

Es ſind alſo drei Hauptformen, in denen ſich das Urtheil entwickelt und die Aufgabe der Begriffsbeſtimmung immer eingehender löſt: drei Formen, die ſich auf eine völlig einfache und natürliche Weiſe, ohne alle dialektiſche Künſtelei, aus der Natur des Begriffs und der Aufgabe des Urtheils ergeben. In der erſten Form wird der Begriff durch ſeine Allgemeinheit beſtimmt; in der zweiten wird die Allgemeinheit (Gattung) in ihre Beſonderheiten (Arten) unterſchieden d. h. ſpecificirt; in der dritten wird der Begriff beſtimmt durch dieſe ſo ſpecificirte Allgemeinheit. Das Prädicat enthält eine Reihe von Beſtimmungen, von denen nur *eine* dem Begriff gleichkommt und deſſen Weſen trifft. E iſt entweder B oder C oder D. Was iſt E? Iſt es B oder C oder D? Warum kommt die eine dieſer Beſtimmungen ihm eher zu als die andere? Vielmehr, warum hat es nur die eine und nicht die andere? Man ſieht deutlich, daß jede weitere Specification eine *Begründung* fordert; daß die wirkliche und ausgemachte

Begründung nur durch den Schluß stattfinden kann, daß sie dem bloßen Urtheile nur so weit möglich ist, als dessen Form erlaubt, als dessen Vermögen reicht.

1. Das Urtheil macht den Begriff nicht, sondern bestimmt ihn. Das Einzelne (Besondere) wird bestimmt durch das Allgemeine, das Allgemeine wird bestimmt durch das Besondere, das Einzelne wird bestimmt durch die besonderte (in ihren Arten auseinandergesetzte) Allgemeinheit. Das Subject des Urtheils ist entweder das Einzelne (kategorisches und disjunctives Urtheil) oder das Allgemeine (specificirendes Urtheil). An diesem Subject hat das Urtheil seine feste Voraussetzung: Von dieser Voraussetzung ist das Prädicat abhängig. Also kann das Urtheil nur begründen, indem es den Grund voraussetzt und dahingestellt sein läßt, ob diese Voraussetzung in der That gilt. Darum ist dem bloßen Urtheil keine andere Begründung möglich, als die hypothetische, oder, was dasselbe heißt, es giebt im Urtheil keine andere Nothwendigkeit, als die problematische. Man wende dagegen nicht etwa das assertorische und apodiktische Urtheil ein. Das assertorische ist der Ausdruck der Thatsächlichkeit ohne Begründung, d. h. es ist eine Behauptung, die ihre Begründung erwartet und in der Form des bloßen Urtheils keine andere haben kann, als eine problematische. Das apodiktische dagegen ist ein verschwiegener Schluß, es ist ein Urtheil, welches die volle Begründung (d. h. den Schluß) voraussetzt.

2. Das Urtheil bestimmt das Einzelne (Besondere) durch das Allgemeine, das Allgemeine durch das Besondere. Nun ist das Allgemeine der hervorbringende Grund des Besonderen. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen (Einzelnen), wie der Grund zur Folge, wie die Bedingung zum Bedingten, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie die Ursache zur Wirkung (§. 146. Nr. 1). Dieses Verhältniß erklärt das Urtheil in seiner hypothetischen Form.

Wenn das Einzelne iſt, ſo iſt es ein thatſächlicher Ausdruck des Allgemeinen. Wenn das Allgemeine iſt, ſo beſondert es ſich in dieſen beſtimmten Arten. Wenn ſich das Allgemeine in dieſen Beſonderheiten beſtimmt, ſo iſt das Einzelne entweder die eine oder die andere. So nimmt jedes Urtheil die hypothetiſche Form an.

3. Das Allgemeine enthält ſeine Beſtimmungen als mögliche in ſich, es ſetzt ſie im Einzelnen als wirkliche (thatſächliche); es ſetzt ſie als ſolche, außer welchen andere nicht möglich ſind, d. h. als nothwendige. Der Ausdruck der Thatſächlichkeit war aſſertoriſch, der Ausdruck der Möglichkeit, in der es viele Fälle giebt, war problematiſch, der Ausdruck der Nothwendigkeit, außer der es keine andere Möglichkeit giebt, war apodiktiſch (§. 137. Zuſatz). So iſt das kategoriſche Urtheil, in welchem das Einzelne als der thatſächliche Ausdruck des Allgemeinen gilt, aſſertoriſch; das ſpecificirende Urtheil, welches alle Möglichkeiten auseinanderſetzt, iſt (in Rückſicht auf das Einzelne) problematiſch; das disjunctive Urtheil, welches die Fälle ſetzt, außer denen andere nicht möglich ſind, iſt apodiktiſch.

4. Da nun in der disjunctiven Urtheilsform als der höchſten alle andern enthalten ſind, ſo können wir aus ihm die aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche Urtheilsform auf das Deutlichſte erkennen.

A. Das disjunctive Urtheil iſt die Verbindung des kategoriſchen und ſpecificirenden Urtheils, es ſetzt ſich aus beiden zuſammen. In dem kategoriſchen Urtheil (E = A) trägt es die aſſertoriſche Form. In dem diviſiven Urtheil (A = B. C. D) enthält es alle beſonderen Möglichkeiten, die in Rückſicht auf E gelten. So wird das kategoriſche Urtheil, indem es das diviſive in ſich aufnimmt, disjunctiv: E iſt entweder B oder C oder D. Was alſo iſt E?

B. Zunächst sind so viele Fälle möglich, als das Allgemeine Bestimmungen enthält, die das specificirende Urtheil auseinandersetzt. E kann B, es kann C, es kann D sein. So steht das disjunctive Urtheil im Gebiete der Möglichkeit: es ist problematisch. So viele Prädicate oder Bestimmungen sind offen. Es ist problematisch, welche davon den Begriff ausmacht.

C. Aber diese Möglichkeiten schließen sich gegenseitig aus. In Wahrheit kann nur eine stattfinden. Wenn E nicht B oder C ist, so ist es jedenfalls D. Wenn E dagegen B ist, so ist es jedenfalls weder C noch D. Diese Nothwendigkeit ist apodiktisch. Aber man sieht deutlich, wie diese apodiktische Nothwendigkeit an einer Voraussetzung hängt: wenn E nicht C oder D ist, so muß es B sein. Die apodiktische Form kann innerhalb des bloßen Urtheils die hypothetische nicht abstreifen. Die hypothetische Form reicht, so weit das Urtheil reicht. Um das Urtheil: „E muß B sein" von seiner hypothetischen Form zu befreien, was ist nöthig? Der Satz, daß E weder C noch D ist. Wenn ich aber diesen Satz dem obigen hinzufüge, so habe ich den Schluß (E ist entweder B oder C oder D; nun ist E weder C noch D: also ist es nothwendig B). Das freie apodiktische Urtheil ist der Schluß. Das disjunctive Urtheil eröffnet dem Begriff so viele Möglichkeiten. Die Nothwendigkeit kennt keine andere Möglichkeit als sich selbst. Um also die Nothwendigkeit (die einzige Möglichkeit) zu erhalten, muß ich von den offenen Möglichkeiten alle widersprechenden zuschließen, oder um alle Möglichkeiten bis auf eine los zu werden, muß ich die Nothwendigkeit der einen beweisen. Dieß geschieht nicht im Urtheil, sondern im Schluß. (Vgl unten §. 166.)

§. 156.
Die Begriffsbeſtimmung als Schluß.

Der Begriff muß als Urtheil gedacht werden, aber das Urtheil als ſolches kann den Begriff nicht austragen und deſſen Beſtimmung oder Definition nicht vollenden. Vergleichen wir den Inhalt des Begriffs mit der Form des Urtheils, ſo leuchtet ein, daß ſich dieſer Inhalt in dieſer Form nicht vollſtändig auflöſt. Was iſt der wirkliche Begriff? Er iſt das Allgemeine in ſeiner vollſtändigen, ſtufenmäßig fortſchreitenden Specification; er iſt das Einzelne in ſeiner ſtufenmäßig fortſchreitenden Verallgemeinerung. (§. 144. Nr. 4.) Hier iſt jede Begriffsbeſtimmung durch eine andere vermittelt, in der ſie enthalten iſt, wie das Beſondere im Allgemeinen (wie die Folge im Grunde), oder wie das Allgemeine im Beſondern (wie das Prädicat im Subject). Was alſo iſt der Begriff? Er iſt die vermittelte Einheit ſeiner Beſtimmungen. Und was iſt das Urtheil? Es iſt die unmittelbare Einheit dieſer Beſtimmungen. Daher iſt die Form, die dem Begriffe entſpricht und ſeinen Inhalt vollſtändig auflöſt und entwickelt, nicht das unmittelbare, ſondern das vermittelte Urtheil d. h. der Schluß. Der Begriff muß demnach als Schluß gedacht werden.

Der Schluß iſt das vermittelte Urtheil. In ihm wird die Einheit zwiſchen Subject und Prädicat (die Einheit der Begriffsbeſtimmungen) nicht als unmittelbare Einheit gedacht, wie im bloßen Urtheil, ſondern als vermittelte: ſie iſt vermittelt durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff, durch deſſen Eintritt die Urtheilsform in die Schlußform verwandelt wird. Daß dieſer Begriff es iſt, der den Schluß vom Urtheil unterſcheidet und zu dem macht, was er iſt, hat Ariſtoteles richtig geſehen und

mit dieser Einsicht die Syllogistik als Wissenschaft begründet. (§. 30. Nr. 2 und 3.)

Da der Schluß das vermittelte Urtheil ist, so werden wir so viele Schlußformen unterscheiden müssen, als wir Urtheilsformen unterschieden haben; und wie diese sich in einer fortschreitenden Reihenfolge entwickelten, so wird dasselbe von den Schlußformen gelten.

§. 157.

1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß.

A. Die erste Schlußfigur.

Die Aufgabe des Schlusses ist die vollständige und ausgemachte Begriffsbestimmung oder die Definition. Der Begriff ist definirt, wenn er bestimmt ist durch alle seine Prädicate, die in genauer Ordnung vom Allgemeinen zum nächst Besonderen fortschreiten. Die Definition ist die vollständige Subsumtion. Diese setzt die einfache Subsumtion voraus als ihr erstes Element, die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine: das kategorische Urtheil (E = A). Also ist die erste Aufgabe des Schlusses die Vermittlung des kategorischen Urtheils. Diese Aufgabe löst der kategorische Schluß, indem er in das kategorische Urtheil den Mittelbegriff einfügt. Das Einzelne fällt zunächst in das Gebiet des Besonderen, dieses fällt in das Gebiet des Allgemeinen: darum fällt auch das Einzelne unter das Allgemeine: es ist ein Allgemeines, weil es ein Besonderes ist. Der Mittelbegriff ist demnach das Besondere (E — B — A). Das ist die erste und einfachste Form des Schlusses: die erste Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, die einzig ächte Figur, wie Kant wollte.

Zusatz. Strenggenommen kann in dieser Form nur bejahend

geſchloſſen werden. Denn der negative Schluß fordert die Prämiſſe: B iſt nicht A. Aber wie kann das Beſondere das Allgemeine von ſich ausſchließen? Wie iſt es möglich, daß B nicht in das Gebiet von A fällt? Die Ausſchließung der Begriffe iſt allemal bedingt durch die Nebenordnung. Wenn B alſo A nicht iſt, ſo iſt A entweder die Nebenart von B oder die Nebenart der Gattung von B. Welche Nebenart es auch ſei, in keinem Fall kann es in Rückſicht auf B den Werth des Allgemeinen in Anſpruch nehmen; es iſt nicht A, ſondern C (nicht ein Allgemeines, ſondern ſelbſt ein Beſonderes). Die negative Schlußform der erſten Figur heißt nicht E — B — A, ſondern E — B nicht — C. (Kein B iſt C, E iſt B, alſo iſt E nicht C.) Der Schluß E — B — A iſt bejahend. Er iſt das vermittelte bejahende Urtheil. B fällt ſeinem ganzen Inhalt nach unter A, E fällt ſeinem ganzen Inhalt nach unter B (alle B ſind A, E iſt B, alſo E iſt A). Der Schluß E — B — A iſt allgemein. Er iſt das vermittelte univerſelle Urtheil. (Vgl. §. 161.)

§. 158.

B. Die zweite Schlußfigur.

Vermittelt iſt das Urtheil E = A. Die Form der Vermittlung erklärt die erſte Schlußfigur. Aber durch dieſes Urtheil iſt der Begriff ſelbſt erſt im Allgemeinen beſtimmt, alſo noch unbeſtimmt (§. 152). Das Allgemeine enthält Beſtimmungen in ſich, die dem Begriff nicht zukommen. Daß es dieſe oder jene Beſtimmung nicht hat, erklärte das negative Urtheil. Wie wird das negative Urtheil vermittelt? Offenbar durch einen Mittelbegriff, deſſen Gebiet den Begriff E in ſich ſchließt, dagegen einen anderen Begriff B von ſich ausſchließt. Dieſer Mittelbegriff iſt das Prädicat, welches E zukommt, dagegen dem Begriff B nicht zukommt: das poſitive Prädicat des erſten, das negative des anderen Begriffs. Nehmen wir das

Prädicat im Urtheil als die allgemeine Bestimmung (A), so ist die negative Schlußform E — A nicht — B. (Kein B ist A, E ist A, also E ist nicht B). Das ist die sogenannte zweite Schlußfigur, das vermittelte negative Urtheil. Es leuchtet ein, daß in dieser Form nur negativ geschlossen werden kann. Aber ebenso leuchtet ein, daß in dieser Figur der Mittelbegriff A nicht die Bedeutung und den Werth haben kann, als in der ersten. In der ersten Figur ist A die Gattung des Besonderen (das Besondere die bestimmte Gattung des Einzelnen). In dieser Bedeutung kann das Allgemeine niemals das Besondere ausschließen. Das Urtheil „kein B ist A" ist dem wirklich Allgemeinen gegenüber nicht möglich. Das Allgemeine, welches das Besondere ausschließt, ist selbst ein Besonderes, entweder die Nebenart des Besonderen oder die der Gattung des Besonderen. Wir begreifen aber die Nebenordnung (Ausschließung) der Besonderen und damit das negative Urtheil nur durch die Specification des Allgemeinen, also durch ein Urtheil oder einen Schluß, der in der negativen Schlußform nicht enthalten, sondern vorausgesetzt ist. Darum hat Kant sehr richtig gesehen, daß diese negative Schlußfigur nicht rein, sondern gemischt ist (§. 35. Zusatz 1). Wie ist es möglich, daß B nicht A ist? Es ist nur dadurch möglich, daß B unter eine Nebenart von A fällt, daß also A selbst als die besondere Art eines Allgemeinen begriffen wird, daß also dieses sog. A nicht die wirkliche Allgemeinheit ist. Ich schließe z. B. alle Rhomboide sind schiefwinklige Parallelogramme, kein Quadrat ist ein schiefwinkliges Parallelogramm kein Quadrat ist Rhomboid. Warum ist das Quadrat kein schiefwinkliges Parallelogramm? Weil die letzteren eine Nebenart derjenigen Art der Parallelogramme sind, zu welcher das Quadrat gehört; weil der allgemeine Begriff des Parallelogramms sich sowohl in rechtwinklige als schiefwinklige Paralle-

logramme unterſcheidet, das Quadrat aber eine beſondere Art der rechtwinkligen iſt. Wollen wir den negativen Schluß vollkommen entwickeln, ſo haben wir folgende Schlüſſe: das Quadrat iſt ein rechtwinkliges Parallelogramm, kein rechtwinkliges Parallelogramm iſt ſchiefwinklig; die Rhomboide ſind ſchiefwinklige Parallelogramme, alſo iſt das Quadrat kein Rhomboid. Der erſte Schluß iſt negativ in der Form der erſten Figur. Aber dieſer negative Schluß der erſten Figur iſt kein Schluß der Subſumtion. Das Urtheil: „kein rechtwinkliges Parallelogramm iſt ſchiefwinklig" iſt doch keine Subſumtion? Es iſt ein negatives Urtheil, bedingt durch die Nebenordnung der Begriffe, welche ſelbſt bedingt iſt durch die Eintheilung oder Specification des Allgemeinen. Dieſe Specification fordert der negative Schluß, wie das negative Urtheil (§. 152 Zuſatz). So wichtig iſt es, Subſumtion und Specification ſowohl im Urtheil als im Schluß genau zu unterſcheiden. Der Mangel dieſer Unterſcheidung verurſacht eine große Verwirrung in der formalen Logik; der Grundfehler liegt darin, daß man das poſitive und negative Urtheil einander coordinirt als Arten der Qualität des Urtheils. Dies iſt nur möglich, wenn man mit den Begriffen rechnet, ohne auf ihren Werth zu achten; aus dieſem Grundmangel erklärt ſich die unfruchtbare Seite der formalen Logik ſowohl in ihren Einſichten als in ihren Beiſpielen.

Weil die erſte Figur eine fortſchreitende Subſumtion bildet, die zweite dagegen eine ſolche fortſchreitende Subſumtion *nicht* iſt, darum unterſcheide ich die zweite Figur von der erſten.

§. 159.

C. Die dritte Schlußfigur.

Vermittelt iſt das poſitive Urtheil E iſt A. Vermittelt iſt das negative Urtheil E iſt nicht B. Der erſte Schluß ſagt:

das Einzelne ist durch seine Besonderheit ein Allgemeines. Der zweite sagt: das Einzelne schließt vermöge seiner Allgemeinheit diese oder jene Besonderheit von sich aus. Ein Allgemeines, welches gewisse Bestimmungen von sich ausschließt, ist selbst ein Besonderes. Im ersten Schluß wird das Einzelne verallgemeinert; im zweiten wird diese seine Allgemeinheit beschränkt. Hier ist der Anfang zu einer näheren Bestimmung des Einzelnen. Wir haben also die beiden vermittelten Urtheile: das Einzelne ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein ausschließendes Allgemeines d. h. ein Besonderes (E = A. E = B). Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer neuen Schlußform, deren Mittelbegriff das Einzelne bildet (B — E — A). Das Einzelne ist in dem Urtheile der Subsumtion das Subject. Wir haben dasselbe Subject in zwei verschiedenen Prädicaten, wie vorher dasselbe Prädicat in Rücksicht auf zwei verschiedene Subjecte. Wenn aber zwei Prädicate dasselbe Subject einschließen, so haben sie das Gebiet dieses Begriffs gemeinsam, und es läßt sich darum mit voller Sicherheit schließen, daß einige B = A sind. Daß einige A = B sind, erhellt aus der Umkehrung des Urtheils, daß alle B = A sind. Zu diesem particularen Urtheil ist der Schluß nicht nöthig; dazu bedarf es keines Mittelbegriffs. Wenn alle B = A sind, so ist es eine selbstverständliche Folge, daß auch einige B = A sind. Was von Allen gilt, gilt auch von Einigen. Zu diesem particularen Urtheil bedarf es ebenfalls keines Mittelbegriffs. Daß aber einige B = A sind, während andere B es möglicherweise nicht sind: dieses particulare Urtheil läßt sich nur durch den Schluß rechtfertigen; zu dieser Bestimmung ist der Mittelbegriff nöthig und als Mittelbegriff der des Einzelnen. Diese dritte Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, ist das vermittelte particulare Urtheil.

Der Schluß ist selbst in seiner formalen Richtigkeit ein-

leuchtend. E iſt A; E iſt B: alſo ſind einige B = A. Wenn nämlich E = B iſt, ſo folgt aus der Umkehrung des Urtheils, daß einige B = E ſind. Wenn nun E = A iſt und einige B = E ſind, ſo erhellt, daß einige B = A ſind. Man braucht dem Begriff E nur den Begriff „einige B" zu ſubſtituiren und dieſen ſubſtituirten Werth in die Formel E = A zu ſetzen, ſo iſt der Schluß der dritten Figur (einige B = A) vollzogen. Man hat darum dieſen Schluß den der Subſtitution genannt. (Vgl. §. 160. Nr. 3.)

Aber wie iſt es möglich, daß nur einige B=A ſind, daß alſo das Allgemeine nur zum Theil das Beſondere einſchließt, zum Theil ausſchließt? Wenn das Allgemeine etwas von ſich ausſchließt, ſo iſt es ausſchließend, alſo nicht wirklich allgemein, ſondern ſelbſt ein Beſonderes; es iſt eine Art, die eine Nebenart hat. Setzen wir alſo ſtatt A die beiden Arten A und Nicht A, die auf eine höhere Allgemeinheit hinweiſen, die ſich in A und Nicht A ſpecificirt. Wenn nun B zum Theil unter A, zum Theil unter Nicht A fällt, ſo leuchtet ein, daß nur einige B=A ſind. Aber wie iſt es möglich, daß derſelbe Begriff unter zwei verſchiedene Arten fällt, die ſich verhalten, wie A und Nicht A? Das iſt nur möglich, wenn B ſich in Claſſen (Unterarten) unterſcheidet, von denen die eine durch A, die andere durch Nicht A beſtimmt wird. Wenn nur eine Claſſe oder Unterart von B unter A fällt, ſo iſt klar, daß nur einige B = A ſind. Alſo wird dieſes Urtheil erkannt oder vermittelt durch die Specification des Beſonderen; dieſe Specification iſt das Einzelne: alſo iſt es der Begriff des Einzelnen, der das particulare Urtheil „einige B = A" vermittelt. Das iſt die Erklärung der dritten Schlußfigur.

Nehmen wir als Beiſpiel den leſſing'ſchen Schluß gegen Winckelmann: es giebt einige griechiſche Kunſtwerke, die den

körperlichen Schmerz in seinen höchsten ungemäßigten Aeußerungen darstellen. Der Schluß heißt: „der sophokleische Philoktet und Herakles, die homerischen Götter und Helden erscheinen in solchen maßlosen Ausbrüchen des Schmerzes; der sophokleische Philoktet u. s. f. sind griechische Kunstwerke; also einige griechische Kunstwerke stellen den Schmerz in solcher Weise dar." In diesem Schlusse ist die Darstellung des körperlichen Schmerzes in seinen höchsten Aeußerungen = A; der Begriff der griechischen Kunstwerke = B; der sophokleische Philoktet u. s. f. (diese bestimmten Kunstwerke) = E. Man sieht deutlich, wie hier der allgemeine Begriff der künstlerischen Darstellung sogleich in einer besonderen Specification auftritt: die Darstellung des Schmerzes, des körperlichen Schmerzes, der höchsten Aeußerungen dieser Art des Schmerzes. Nicht alle Kunstwerke lassen den Schmerz so erscheinen, auch nicht alle griechischen Kunstwerke. Es ist eine besondere Classe der griechischen Kunstwerke, die den maßlosen Schmerz darzustellen vermag und in der That darstellt. Eine andere Classe kann auch den höchsten Schmerz nur gemäßigt zur Erscheinung bringen. Nennen wir die erste Form der künstlerischen Darstellung A, die andere NichtA, so fällt eine Classe der alten Kunstwerke (B) unter A, die andere unter NichtA; so leuchtet ein, daß nur einige B = A sind. Die Frage heißt demnach: welche B sind A? Wie unterscheidet sich die eine Classe von der anderen? Wo sind die Grenzen beider? Diese Frage enthält das ganze Thema des lessing'schen Laokoon: „die Grenzen der Malerei und Poesie". Es handelt sich um diese Unterscheidung der Arten der Kunst, um diese Specification des Besonderen.

Es leuchtet demnach ein, daß die zweite und dritte Schlußfigur, wenn wir den wirklichen Werth der Begriffe erwägen, nur möglich sind durch eine Specification des Allgemeinen

nen und Beſonderen, daß ſie dieſe Specification fordern und darum als Aufgabe in ſich enthalten.

§. 160.

D. Die drei Schlußfiguren.

1. Der Schluß hat die Aufgabe, das Urtheil zu vermitteln. Er löſt dieſe Aufgabe durch den Mittelbegriff. Nun iſt der Begriff das Allgemeine, Beſondere, Einzelne. Alſo kann ſich der Mittelbegriff zu den beiden anderen verhalten als das Beſondere, das Allgemeine, das Einzelne. Daraus ergiebt ſich die Form der drei ariſtoteliſchen Schlußfiguren als der einzig möglichen. Die erſte Figur vermittelt durch den Begriff des Beſonderen (E—B—A), die zweite durch den des Allgemeinen (E — A — B), die dritte durch den des Einzelnen (B—E—A).

2. Es hat ſich gezeigt, daß die erſte allgemein und poſitiv, die zweite nur negativ, die dritte nur particular iſt. Die erſte vermittelt das poſitive und allgemeine Urtheil, die zweite nur das negative, die dritte nur das particulare. Die zweite und dritte ſetzen Urtheile voraus, die ſie nicht enthalten; ſie ſind darum, wie Kant richtig geſehen hat, nicht reine Schlüſſe. Die reine und ächte Schlußform iſt die erſte, auf welche darum auch Ariſtoteles die übrigen in allen ihren Arten zurückführt. (§. 35.)

3. Die Urtheile, welche die zweite und dritte Figur vorausſetzen, ſind Specificationen des Allgemeinen. Wir haben die Subſumtion von der Specification genau unterſchieden. Die zweite und dritte Figur ſind darum nicht reine Subſumtionen. Die zweite ſubſumirt durch Entgegenſetzung, die dritte durch Subſtitution. Herbart hat dieſen Unterſchied richtig bemerkt.

Er nennt die erste Schlußfigur den Schluß der Subsumtion, die zweite den der Opposition, die dritte den der Substitution. Um so befremdlicher ist es, daß er den Unterschied des kategorischen und disjunctiven Urtheils sich nicht klar gemacht hat, daß er diesen Unterschied nur in der grammatischen Form sucht. (§. 62. Zusatz.) Was zwischen dem kategorischen und disjunctiven Urtheil als unterscheidende Differenz liegt, ist das Urtheil der Specification, ohne welches das disjunctive Urtheil nicht möglich ist. Dieses Urtheil ist nicht kategorisch, denn es ist keine Subsumtion; dieses Urtheil ist nicht disjunctiv, denn es ist divisiv. Da aber das disjunctive Urtheil auf dem divisiven beruht, so liegt sein Unterschied vom kategorischen Urtheil klar am Tage. Herbart verkennt den Unterschied des kategorischen und disjunctiven Urtheils; wie Trendelenburg den des disjunctiven und divisiven, die er beide für eines nimmt. Er übersieht, daß der Unterschied beider in der Subsumtion liegt. Das disjunctive subsumirt, das divisive dagegen specificirt (§. 153 Zusatz 2.)

4. Die hegel'sche Logik hat in ihrer Lehre von den Schlußfiguren eine schlimme Verwirrung angerichtet, die sich aus dem schon bemerkten Grundfehler erklärt (§. 150 Nr. 4.). Der erste Fehler ist, daß sie die Schlußfiguren als „Schlüsse des Seins" nimmt, als die Entwicklungsformen dieser Schlüsse. Es handelt sich im Urtheil und Schluß nicht um Sein und Wesen, sondern lediglich um den Begriff und dessen Bestimmungen, um dessen wirkliche Definition.

Wie entwickelt diese Logik die Schlußfiguren? Die erste Figur erklärt, daß das Einzelne durch seine Besonderheit ein Allgemeines ist (E — B — A). In diesem Schluß sind zwei unvermittelte Urtheile enthalten: E = B, B = A, also zwei Aufgaben. Das Urtheil E = B ist zu vermitteln. Dies thut

die zweite Figur (E — A — B). Das Urtheil B = A iſt zu vermitteln. Dies thut die dritte Figur (B — E — A).

Was ſagt die erſte Figur in ihren unvermittelten Urtheilen (Prämiſſen)? Sie ſagt 1) E iſt B, 2) B (alle B) ſind A.

Was beweiſt die zweite Figur? Sie beweiſt, daß E nicht B iſt. Was beweiſt die dritte Figur? Sie beweiſt, daß einige B (alſo nicht alle) A ſind. Wie alſo verhalten ſich die beiden letzten Figuren zur erſten? Die zweite widerlegt die eine Prämiſſe (den Unterſatz), die dritte widerlegt die andere Prämiſſe (den Oberſatz); beide alſo widerlegen vollkommen die Urtheile, auf denen die erſte Figur beruht. Dieß wäre eine Vermittlung?

Wenn in der That die zweite Figur mit Hülfe des Schlußſatzes der erſten die eine Prämiſſe derſelben bewieſe; wenn in der That die dritte Figur durch die Schlußſätze der beiden früheren die andere Prämiſſe der erſten bewieſe: ſo dürfte man ſagen, daß ſich die drei Schlußfiguren in einem Cirkelſchluß bewegen. Aber die zweite Figur beweiſt mit Hülfe des Schlußſatzes der erſten nicht die eine Prämiſſe derſelben, ſondern deren Gegentheil. Die dritte beweiſt nicht die andere Prämiſſe der erſten, ſondern deren Gegentheil. Sie macht nicht den Schlußſatz der zweiten (E nicht = B) zu ihrer Prämiſſe, ſondern das Gegentheil dieſes Schlußſatzes (E = B). Bekanntlich darf gerade der Unterſatz der dritten Figur nur bejahend ſein und nie verneinend (§. 83. Zuſatz Nr. 3). Dies wäre ein Cirkelſchluß? Wie alſo kann man in der Vergleichung der drei Schlußfiguren von einem „circulus in ratiocinando“ reden?

Es iſt eine ſyllogiſtiſche Unmöglichkeit, daß die Prämiſſe der erſten Figur (E = B) jemals Schlußſatz der zweiten Figur wird, denn dieſer Schlußſatz muß ſtets negativ ſein. Es iſt

eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Schlußsatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals eine Prämisse der ersten Figur bildet; er könnte hier nur den Untersatz ausmachen und gerade dieser muß in der ersten Figur bekanntlich immer bejahend sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Obersatz der ersten Figur (alle B = A) jemals Schlußsatz der dritten Figur wird. Denn der Obersatz der ersten Figur muß bekanntlich immer allgemein, der Schlußsatz der dritten dagegen immer particular sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Schlußsatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals die Prämisse (Untersatz) der dritten ausmacht, da bekanntlich der Schlußsatz der zweiten immer negativ, der Untersatz der dritten dagegen immer bejahend sein muß. So hat die hegel'sche Logik in ihrer Entwicklung der Schlußfiguren nicht weniger als alle syllogistischen Möglichkeiten gänzlich bei Seite gesetzt. Nicht die Schlußfiguren drehen sich im Kreise herum, sondern diese Entwicklung derselben und zwar in einem unmöglichen Kreise.

Zusatz. Ich will bei dieser Gelegenheit bemerken, daß mir eine Logik hegel'schen Namens durch die Hände gegangen ist, die sich in der That über die syllogistischen Möglichkeiten im vollkommensten Dunkel befindet. Was seit Aristoteles als die zweite Schlußfigur gilt, wird hier als die dritte bezeichnet. Zugleich wird diese (zweite) Figur als positiv genommen, was sie nie sein kann. Und außerdem wird sie durch ein Beispiel ausgedrückt, welches widersinnig ist und die Unmöglichkeit des positiven Schlusses in dieser Figur an der Stirn trägt. Das ist viel auf einmal. Es ist nicht die einzige Stelle, die von Fehlern dieser Art wimmelt. Ich muß hinzusetzen, daß eine andere Logik hegel'schen Namens über die „Dialektik" erfreut ist, die sie hier gefunden haben will. Das ist der Stand der Dialektik, der sich nicht über, sondern tief unter der formalen Logik befindet und in der That die Köpfe confus macht, wenigstens den eigenen.

§. 161.

2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform.

A. Der Schluß der Deduction.

Wir kehren zu dem kategorischen Schlusse zurück, der das kategorische Urtheil oder die einfache Subsumtion vermitteln soll. Er vermittelt in seiner ersten Figur das positive Urtheil, in der zweiten das negative, in der dritten das particulare. Die beiden letzten Figuren fordern schon die Specification des Allgemeinen und Besonderen, sie setzen dieselbe voraus, also eine Schlußform, die sich von der Subsumtion und damit von der Form des einfachen kategorischen Schlusses unterscheidet. Die ächte und alleinige Form des kategorischen Schlusses ist die erste Figur (E — B — A). Bevor wir zu dem Schlusse der Specification fortgehen, müssen wir die Aufgaben lösen, die der kategorische Schluß zur Vermittlung der in ihm enthaltenen Urtheile fordert.

Seine Aufgabe ist die zu vermittelnde Subsumtion. Die Subsumtion bestimmt das Besondere (Einzelne) durch das Allgemeine. Sie hat daher drei Fälle: das Einzelne ist ein Allgemeines, das Besondere ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein Besonderes (E = A, B = A, E = B). Jede dieser Subsumtionen soll vermittelt werden.

Die erste Aufgabe heißt: E = A. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Schluß (E — B — A): das Besondere ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein Besonderes, also ist das Einzelne ein Allgemeines. Dieser Schluß gilt nur, wenn das Besondere seinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Allgemeinen, das Einzelne seinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Besonderen fällt; wenn das Allgemeine alles Besondere,

das Beſondere alles Einzelne in ſich ſchließt. Das Urtheil E = A iſt nur dann wahrhaft vermittelt, wenn der Mittelbegriff (B) den Charakter der Allheit hat. Was in allen Fällen gilt, das gilt auch in jedem einzelnen Fall. Dieſer Schluß durch den Mittelbegriff der Allheit (alles Beſondern) iſt der Schluß der Deduction. Nur das wahrhaft Allgemeine enthält alles Beſondere in ſich. Darum iſt alles Beſondere ſtets der collective Ausdruck der wirklichen Allgemeinheit, des allgemeinen Begriffs. Der Begriff des Dreiecks gilt von allen Dreiecken. Wenn ich von allen Dreiecken rede, ſo meine ich das Dreieck als ſolches, den Begriff deſſelben. Durch einen ſolchen Begriff ſchließt die Deduction. Sie ſchließt darum nothwendig univerſell. Sie vollzieht den Schluß, der die allgemeine Subſumtion vermittelt; ſie begründet die allgemeine Begriffsbeſtimmung. Wo es ſich in jedem Satze und jeder Einſicht um allgemeine Begriffsbeſtimmungen handelt, wie z. B. in der Mathematik, da iſt die Deduction die entſprechende und naturgemäße Schlußform.

§. 162.

B. Der Schluß der Induction.

Die Deduction vermittelt das Urtheil E = A. Sie vermittelt es durch die beiden Urtheile B = A und E = B. Dieſe Urtheile ſind nicht vermittelt. Alſo müſſen ſie vermittelt werden. Das ſind die beiden Aufgaben, welche die Deduction fordert: vermittle das Urtheil B = A und das Urtheil E = B!

1. Wie vermittle ich das Urtheil, daß alle B = A ſind? Es ſoll vermittelt werden nicht durch Specification des Allgemeinen, ſondern als Subſumtion des Beſonderen unter das Allgemeine. Ich darf dieſe Subſumtion nicht vermitteln durch einen

Begriff, deſſen Werth zwiſchen B und A liegt, der ſich zu B verhält, wie B zu E; zu dem ſich B verhält, wie B zu A; ich würde durch den Mittelbegriff einer ſolchen höhern Beſonderheit die Aufgabe nicht löſen, ſondern nur hinausſchieben; denn das Urtheil B = A kehrt dann als unvermittelte Prämiſſe auf einer höhern Stufe wieder. Mit andern Worten: der Mittelbegriff darf nicht über B hinaus in der Richtung auf A, ſondern nur unter B, alſo in E geſucht werden. Das Beſondere iſt gleich dem Inbegriff aller Einzelnen, die darunter befaßt ſind. Was von allen Einzelnen gilt, das gilt eben darum auch von dem Beſonderen ſelbſt. Wenn daher alles Einzelne gleich A und alles Einzelne gleich B iſt, ſo iſt B = A, ſo iſt die Aufgabe gelöſt, um die es ſich handelt. Dieſer Schluß, der die Subſumtion des Beſonderen unter das Allgemeine durch die Reihe der Einzelnen vermittelt (B — E — A), iſt die Induction. Wenn die Reihe der Einzelnen im Mittelbegriffe vollſtändig gegeben iſt, ſo iſt der Inductionsſchluß vollſtändig und die Aufgabe wirklich gelöſt, welche die Deduction fordert.

2. Die Induction geht vom Einzelnen aus als ihrem nächſten Erkenntnißobject. Die Erkenntniß aber, deren erſtes Object das Einzelne ausmacht, iſt die Erfahrung. Darum iſt das Gebiet der Erfahrung und der empiriſchen Wiſſenſchaften der eigentliche Spielraum der Induction. Nun iſt in der Erfahrung die Reihe der Einzelnen nie vollſtändig gegeben; daher bleibt die Induction (ſo weit ſie mit dem Erfahrungsſchluß zuſammenfällt) unvollſtändig und löſt die Aufgabe nur unvollkommen, welche die Deduction ſtellt. Die vollſtändige Induction würde beweiſen, daß alle B = A ſind. Die unvollſtändige beweiſt nur, daß einige B = A ſind. Sie beweiſt das Urtheil B = A in particularer Geltung und fällt daher ihrer Schlußform nach mit der dritten Figur zuſammen. (§. 40. Nr. 3.)

Der Mangel der Deduction war, daß sie das universelle Urtheil B = A unbewiesen voraussetzt (petitio principii). Der Mangel der Induction ist, daß sie das Urtheil B = A nur als particulares vermittelt.

§. 163.

C. Der Schluß der Analogie.

Soll die Deduction gelten und überhaupt möglich sein, so muß B seinem vollständigen Begriff, seinem ganzen Inhalt nach unter A subsumirt werden. Diese Subsumtion kann nur vermittelt werden durch Induction, durch die vollständige Induction. Ist die Induction nicht vollständig, so muß sie vervollständigt werden. Sie ist vollständig, wenn alle Einzelnen gegeben sind, deren Inbegriff den Begriff B deckt und ausmacht. Wenn alle Einzelnen, die in ihrer Gesammtheit den Begriff B bilden, gleich A sind, so ist B seinem ganzen Inbegriff nach gleich A. Es handelt sich also darum, die Reihe der Einzelnen zu vervollständigen oder zu ergänzen, so daß sie dem Begriffe B völlig gleichkommt. Der Inbegriff aller Einzelnen und der Begriff B sind dann Wechselbegriffe. Das Urtheil „alle E = B" ist dann ein identisches, also einfach umkehrbares Urtheil. Der Schluß der Induction nimmt dann die Form der ersten Figur an: (alle E = A, B = alle E, also B = A).

Wird auf diese Weise der Begriff E dem Begriffe B gleichgemacht, so wird dadurch zugleich das Urtheil E = B vermittelt, also die zweite in der Deduction enthaltene Aufgabe gelöst.

1. Wie wird diese Gleichung vermittelt? Gegeben sind gewisse Einzelne, deren Inbegriff nur einigen B gleich ist. Gegeben sollen sein alle Einzelne, deren Inbegriff gleich allem B ist. Der Mittelbegriff kann hier nur bestehen in den übrigen

Einzelnen, die mit den gegebenen die Reihe vollenden und zu dem vollständigen Begriffe B ergänzen. Sind nun diese übrigen im Einzelnen nicht gegeben, so kann der ergänzende Mittelbegriff nur darin bestehen, daß sie als gleichartig mit den gegebenen und diese als Repräsentanten ihrer Art gelten. In der That sind einander die Einzelnen (derselben Art) gleichartig. (§. 148. Nr. 5.) Diese Gleichartigkeit der Einzelnen ermöglicht den Schluß von Einigen derselben Art auf Alle. Dieser Schluß vervollständigt die Induction, indem er den Begriff B dem Begriff E gleichmacht. Der Schluß durch die Gleichartigkeit der Einzelnen ist der Schluß der Analogie. Der Schluß durch Analogie vereinigt in sich die Deduction und Induction: er schließt durch den Begriff des Einzelnen, also inductiv; er schließt durch die Gleichartigkeit aller Einzelnen, durch den allgemeinen Begriff des Einzelnen, also deductiv.

2. Die Entwicklung des kategorischen Schlusses in den Formen der Deduction, Induction, Analogie liegt klar am Tage. Weil alles B = A und alles E = B ist, darum ist E = A: so schließt die Deduction. Warum ist Alles B = A? Weil diese Einzelnen, die wir als solche hervorheben, gleich A und eben dieselben gleich B sind, darum ist B = A: so schließt die Induction. Wenn sie unvollständig ist, darf sie nur schließen: darum sind einige B = A. Wenn einige B = A sind, warum sind alle B = A? Weil alle übrigen einzelnen B diesen gegebenen einzelnen B gleichartig sind, darum sind sie, wie diese, gleich A; darum sind alle einzelne B = A, darum ist alles B = A: so schließt die Analogie.

3. Die Einzelnen sind gleichartig in Rücksicht ihrer Art, sie sind verschieden in Rücksicht ihrer Individualität. Wenn die Analogie aus der Gleichartigkeit der Einzelnen eine Bestimmung erweisen will, die in die allgemeine Natur (Art oder Gattung) derselben

gehört, so ist sie richtig. Wenn sie dagegen diese Gleichartigkeit der Einzelnen auf Kosten ihrer Verschiedenheit geltend macht, so ist sie falsch. Nun kann der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, des Besonderen und Einzelnen nur durch die Specification des Allgemeinen und Besonderen genau und richtig erkannt werden. Die Analogie specificirt nicht. Daher ist sie der Verwechslung und dem Irrthum so leicht zugänglich, und ihr Schluß, weil er falsch sein kann, ist darum niemals apodiktisch, sondern immer nur wahrscheinlich. Ohne die Specification des Allgemeinen bleibt die Deduction eine unbewiesene Voraussetzung. Ohne die Specification des Besonderen bleibt die Induction unvollständig und darum in ihrem Schlußsatz particular. Ohne die Specification des Allgemeinen und Besonderen bleibt die Analogie nur wahrscheinlich. (§. 40. §. 41.)

Zusatz. Die hegel'sche Logik fordert, daß die im Schluß (E — B — A) enthaltenen unvermittelten Urtheile vermittelt werden. Diese Forderung ist richtig. Der Fehler war, daß sie sich zur Lösung dieser Aufgabe an die Schlußfiguren wendet. Die ganze Aufgabe wird erst richtig begriffen, wenn man den einfachen kategorischen Schluß (E — B — A) als Deduction bestimmt hat. Die Vermittlung der beiden Urtheile (B = A und E = B) geschieht nicht durch die dritte und zweite Schlußfigur, sondern durch Induction und Analogie

§. 164.
3. Der Schluß der Specification.

Der divisive Schluß.

1. Der Schluß der Subsumtion fordert den der Specification. Der kategorische Schluß bestimmt das Einzelne durch seine Besonderheit als Allgemeines. Die nächste Frage heißt: was ist das Allgemeine? Diese Frage kann nur gelöst werden durch

die Specification des Allgemeinen. Das Allgemeine unterſcheidet ſich in dieſe Beſonderheiten. Das Beſondere iſt als beſonderte oder ſpecificirte Allgemeinheit ſelbſt wieder allgemein, die Art iſt ſelbſt wieder Gattung. Alſo muß das Beſondere ſich wieder ſpecificiren. Das Allgemeine muß darum gedacht werden als vermittelte Specification d. h. als Schluß. Dieſen Schluß nenne ich den der Specification. Die Formel heißt: die Gattung unterſcheidet ſich in dieſe Arten, jede Art unterſcheidet ſich in dieſe Unterarten, alſo unterſcheidet ſich die Gattung in dieſe Unterarten (A = B. C; B = a. b; C = c. d; alſo A = a. b. c. d.)

2. Das Allgemeine iſt fortſchreitende (zunehmende) Specification (§. 148). Die fortſchreitende Specification iſt Schluß. Die Aufgabe dieſes Schluſſes iſt die vollſtändige Specification des Allgemeinen, die Entfaltung aller in ihm enthaltenen Beſtimmungen. Der Schluß der Specification iſt vollendet, wenn das Allgemeine vollkommen auseinandergeſetzt iſt in allen ſeinen möglichen Beſtimmungen, wenn in dem letzten Schlußſatz kein Unterſchied mehr iſt zwiſchen Subject und Prädicat, alſo das Allgemeine und die Reihe der Beſonderen einander vollkommen gleich oder identiſch ſind, ſo daß ſich das Urtheil einfach umkehren läßt (alles A = a. b. c. d. — a. b. c. d = A).

Zuſatz. Es handle ſich z. B. um die vollſtändige Specification des Begriffs Viereck. Das Viereck unterſcheidet ſich in Parallelogramme und Nichtparallelogramme; jene unterſcheiden ſich in rechtwinklige und ſchiefwinklige, dieſe in Trapeze und Trapezoide; alſo unterſcheidet ſich das Viereck in rechtwinklige, ſchiefwinklige Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Das rechtwinklige Parallelogramm unterſcheidet ſich in gleichſeitige und ungleichſeitige (Quadrat und Oblongum), das ſchiefwinklige in gleichſeitige und ungleichſeitige (Rhombus und Rhomboid). Alſo unterſcheidet ſich

das Viereck in Quadrat, Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid. In dieſen Beſtimmungen iſt es vollſtändig ſpecificirt.

Nehmen wir den kantiſchen Begriff der Vorſtellung. Die Vorſtellungen unterſcheiden ſich in Anſchauungen und Begriffe. Die Anſchauungen unterſcheiden ſich in reine und empiriſche, die Begriffe ebenſo. Alſo unterſcheiden ſich die Vorſtellungen in reine und empiriſche Anſchauungen, in reine und empiriſche Begriffe. Oder den kantiſchen Begriff des Urtheils: das Urtheil unterſcheidet ſich in analytiſche und ſynthetiſche Urtheile, das ſynthetiſche in reine und empiriſche, das reine Urtheil in Erkenntniß- und Reflexionsurtheil, das reine Erkenntnißurtheil in mathematiſche und metaphyſiſche Urtheile, das reine Reflexionsurtheil in äſthetiſche und teleologiſche Urtheile. Alſo ſind die Urtheile analytiſch, mathematiſch, metaphyſiſch, äſthetiſch, teleologiſch, empiriſch. Die Metaphyſik unterſcheidet ſich wieder in Ontologie und Metaphyſik der Erſcheinungen, dieſe letztere in Naturphiloſophie und Sittenlehre u. ſ. f.

Handelt es ſich um die möglichen Standpunkte der Philoſophie, ſo muß der Begriff oder die Aufgabe der Philoſophie vollkommen ſpecificirt werden. Handelt es ſich in der Philoſophie um eine beſtimmte Unterſuchung, z. B. um die Beweiſe vom Daſein Gottes, ſo müſſen aus der Natur dieſer Aufgabe die möglichen Löſungen erkannt und vollſtändig auseinandergeſetzt werden. Der Beweis kann geführt werden ſowohl theoretiſch als praktiſch; der erſtere kann ſich gründen ſowohl auf Erfahrung als auf bloße Begriffe, er kann ſowohl empiriſch als ontologiſch ſein; der empiriſche kann ſich auf die allgemeine Thatſache der Welterſtenz und auf die beſondere der Weltordnung gründen, er kann ſowohl kosmologiſch als phyſikotheologiſch ſein. Es giebt alſo der Möglichkeit nach moraliſche und theoretiſche Beweiſe vom Daſein Gottes; es giebt in dem letzteren der Möglichkeit nach den ontologiſchen, kosmologiſchen, phyſikotheologiſchen Beweis (welcher letztere weniger eine Nebenart als eine nähere Beſtimmung des kosmologiſchen iſt).

Der ſpecificirende Schluß iſt der eintheilende; er iſt das den Begriff immer mehr geſtaltende und individualiſirende Denken: das *plaſtiſche*, wie ich es bei Plato genannt habe. Plato hat dieſen Schluß in ſeiner ganzen Bedeutung erkannt und für den höchſten genommen, für die „Prometheuskraft" des menſchlichen Denkens. Ich verweiſe auf die platoniſchen Beiſpiele: der Begriff des Sophiſten und der Begriff des Staatsmanns. (§. 21. Nr. 3. Zuſatz 1 und 2.)

§. 165.

4. Der Schluß der vollſtändigen Subſumtion (Definition).

Der disjunctive Schluß.

Der Begriff ſoll vollkommen beſtimmt und in allen ſeinen Prädicaten entwickelt d. h. definirt werden. Das Einzelne iſt beſtimmt durch das Allgemeine: dieſe Beſtimmung iſt vermittelt durch den kategoriſchen Schluß. Das Allgemeine iſt ſpecificirt in das Beſondere: dieſe Beſtimmung iſt vermittelt durch den diviſiven Schluß. Die vollendete Specification giebt das Allgemeine, auseinandergeſetzt in alle ſeine Beſonderheiten: die Gattung, ausgedrückt durch den Inbegriff aller ihrer Arten. In dieſer durchgeführten Specification ſind alle Prädicate des Einzelnen enthalten von der nächſten Art bis zur oberſten Gattung. Die Definition des Begriffs fordert deſſen Subſumtion unter alle ſeine Prädicate d. h. die vollſtändige Subſumtion. Die Subſumtion iſt vollſtändig, wenn das Einzelne beſtimmt wird durch das vollſtändig ſpecificirte Allgemeine, d. h. wenn es ſubſumirt wird *allen* Beſonderen (allen Arten der Gattung). Die Beſtimmung durch alle Beſonderheiten iſt in Rückſicht auf das Allgemeine conjunctiv, in Rückſicht auf das Einzelne disjunctiv (§. 147. Nr. 3). Von den Beſtimmungen, welche das disjunctive Urtheil

setzt, kann dem Begriff nur eine zukommen. Welche ihm zukommt, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. Der Schluß, der diese Entscheidung vollzieht und das disjunctive Urtheil in ein kategorisches verwandelt, ist der disjunctive Schluß.

1. Der disjunctive Schluß geht Schritt für Schritt mit dem divisiven. Das Allgemeine wird specificirt. Das Einzelne wird den gesetzten Bestimmungen des Allgemeinen subsumirt, und es wird entschieden, welche dieser Bestimmungen ihm zukommt. Je weiter die Specification fortschreitet, um so specieller werden die Bestimmungen, um so näher wird im disjunctiven Schluß das Einzelne bestimmt, bis sich mit der Specification des Allgemeinen im divisiven Schluß zugleich die Definition des Einzelnen im disjunctiven vollendet. Die Formel heißt: A ist sowohl B oder C (es unterscheidet sich in diese beiden Arten). Also ist E entweder B oder C. Nun ist es nicht C, also ist es B (oder nun ist es B, also ist es nicht C). B ist sowohl α als β. Also ist E entweder α oder β. Nun ist es nicht α, also ist es β. Also ist E bestimmt als A, welches näher bestimmt B, welches näher bestimmt β ist. Wir bewegen uns in der Definition von E, die auf diesem Wege nothwendig ihr Ziel erreicht.

2. Damit ist die Aufgabe der Begriffsbestimmung gelöst. Diese Aufgabe wird vollkommen ausgedrückt durch den divisiven Schluß und vollkommen aufgelöst durch den disjunctiven, der mit dem divisiven fortschreitet. Das disjunctive Urtheil enthält die Frage, welche der disjunctive Schluß entscheidet. (§. 154. Nr. 2. Zusatz). Wir können darum den disjunctiven Schluß auch den definirenden nennen, weil er es ist, der die Definition vollzieht; darum ist er unter den Schlußformen die höchste, wie das disjunctive Urtheil die höchste Urtheilsform war.

Zusatz. Ich will diesen Werth des disjunctiven Schlusses

durch Beiſpiele verdeutlichen. Nehmen wir zwei der wichtigſten Begriffsbeſtimmungen, welche die Philoſophie erleuchtet haben: Kants Erklärung der Erkenntniß und ſeine Erklärung von Raum und Zeit.

Was iſt Erkenntniß? Jede Erkenntniß iſt ein Urtheil (E = A). Die Urtheile unterſcheiden ſich in analytiſche und ſynthetiſche Urtheile (A = B. C). Alſo iſt die Erkenntniß entweder ein analytiſches Urtheil oder ein ſynthetiſches (E = entweder B oder C). Nun iſt die Erkenntniß kein analytiſches Urtheil, alſo iſt ſie ein ſynthetiſches. Die ſynthetiſchen Urtheile unterſcheiden ſich in Urtheile a priori und Urtheile a poſteriori. Alſo iſt die Erkenntniß entweder ein ſynthetiſches Untheil a priori oder ein ſynthetiſches Urtheil a poſteriori. Nun iſt ſie kein ſynthetiſches Urtheil der letzteren Art. Alſo iſt ſie ein ſynthetiſches Urtheil a priori. Hier iſt die kantiſche Definition der Erkenntniß: Erkenntniß = ſynthetiſche Urtheile a priori.

Was iſt Raum und Zeit? Raum und Zeit ſind Vorſtellungen. Die Vorſtellungen unterſcheiden ſich in Anſchauungen und Begriffe. Sie ſind nicht Begriffe, alſo Anſchauungen. Die Anſchauungen unterſcheiden ſich in empiriſche und reine. Alſo ſind Raum und Zeit entweder empiriſche oder reine Anſchauungen. Sie ſind nicht empiriſche Anſchauungen, alſo ſind ſie reine Anſchauungen. Hier iſt die Definition von Raum und Zeit: das Thema der tranſſcententalen Aeſthetik, welche eben dieſe Schlüſſe in allen ihren Theilen ausführt.

Um anſchaulich zu machen, wie aus dem diviſiven Schluß vermöge der Disjunction die Definition hervorgeht, gebe ich das eben gebrauchte Beiſpiel in dem äußeren Schema:

Der Begriff der Vorſtellung (in Rückſicht auf Raum und Zeit)

iſt vollkommen ſpecificirt. Wenn ich Raum und Zeit durch alle übergeordneten Begriffe beſtimme, vom Allgemeinen fortſchreitend zum Beſonderen (Vorſtellung, Anſchauung, reine Anſchauung), ſo ſind Raum und Zeit vollkommen definirt.

Welches iſt nach Kant der wirkliche Beweis vom Daſein Gottes? Die theoretiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes unterſcheiden ſich in Erfahrungsbeweiſe und reine Vernunftbeweiſe. Die Beweiſe aus der Erfahrung unterſcheiden ſich in den kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen. Alſo ſind die möglichen theoretiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes der kosmologiſche, phyſikotheologiſche, ontologiſche. Jeder wirkliche Beweis iſt mithin entweder kosmologiſch oder phyſikotheologiſch oder ontologiſch. Nun kann der Beweis weder kosmologiſch noch phyſikotheologiſch ſein; alſo giebt es überhaupt keinen empiriſchen Beweis vom Daſein Gottes. Alſo iſt der einzig mögliche Beweis der ontologiſche. Auf dieſe Weiſe wollte Kant in einer ſeiner vorkritiſchen Schriften „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes" gefunden haben. In der Kritik der reinen Vernunft ſtieß er auch den ontologiſchen um und kam ſo zu dem Reſultat, daß es überhaupt keinen wirklichen Beweis vom Daſein Gottes gebe.

Plato definirt den Begriff des Sophiſten und den Begriff des Staatsmannes, indem er dort den allgemeinen Begriff der erwerbenden Kunſt, hier den der königlichen Kunſt (deren erſte Beſtimmung die Einſicht iſt) vollkommen ſpecificirt und mit der Diviſion des allgemeinen Begriffs den disjunctiven Schluß in Rückſicht auf den zu determinirenden Begriff des Sophiſten und Staatsmanns Glied für Glied fortſchreiten läßt. Man iſt in dieſen platoniſchen Geſprächen, wie in dem Atelier eines Künſtlers. Die Begriffe ſind ausgearbeitet, wie Bildſäulen. Die Definition des Angelfiſchers dient als Vorſtudie und zugleich als Modell zu der des Sophiſten, der auch angelt, aber nach reichen Jünglingen, und die Tugend als Köder braucht. Der Begriff des Sophiſten ganz dicht neben dem des Paraſiten! (§. 21. Nr. 5.)

§. 166.

5. Die hypothetiſche Schlußform.

1. Der Schluß ſteht unter der Bedingung des Urtheils, das Urtheil ſteht unter der Bedingung des Begriffs, der ſein Subject und damit ſeine Vorausſetzung bildet. Den Begriff geſetzt, ſo ſind dieſes ſeine Beſtimmungen, die in Urtheil und Schluß ausgemacht werden. Das Allgemeine als Subject geſetzt, ſo gelten dieſe Beſtimmungen als ſeine Arten. Das Einzelne als Subject geſetzt, ſo gelten dieſe Beſtimmungen als ſeine Prädicate. Darum läßt ſich jedes Urtheil in der hypothetiſchen Form ausdrücken. Dieſe Form trägt zur Beſtimmung des Begriffs nichts bei, ſie ſetzt nicht die Beſtimmung als ſolche, ſondern ſie ſetzt dieſelbe als Folge, ſie beſtimmt deren Geltung als eine bedingte, ſie läßt die Bedingung, unter der jene Begriffsbeſtimmung ſtattfindet, offen, und es bleibt dahingeſtellt, ob die Bedingung in der That iſt oder nicht. Die hypothetiſche Urtheilsform ſetzt die Begriffsbeſtimmung als die Folge eines Grundes, der nicht feſtſteht; darum kann die Beſtimmung ſelbſt im Grunde nur als möglich gelten, und die hypothetiſche Form fällt deshalb mit der problematiſchen zuſammen. Weil die Begriffsbeſtimmung in jedem Urtheil hypothetiſch geſetzt werden kann, darum darf ſie als problematiſch gelten; und was durch dieſe Form an den Tag kommt, iſt keine neue oder weitere Begriffsbeſtimmung, ſondern die Natur des Urtheils überhaupt, dem vermöge ſeiner Natur die Nothwendigkeit mangelt. Die wirkliche Begriffsbeſtimmung iſt ſtets vermittelt. Im bloßen Urtheil dagegen iſt die Begriffsbeſtimmung nie vermittelt. Daher reicht das Urtheil als ſolches nur bis zur Möglichkeit: daher die hypothetiſche und mit ihr die problematiſche Form, die der Natur des Urtheils inwohnt und deshalb aus jedem Urtheil her-

vortreten kann. Man muß ſich über dieſen Punkt nicht täuſchen laſſen durch die apodiktiſche Urtheilsform, die einen Schluß in ſich trägt (§. 155, Nr. 1).

2. Nun geht der Schluß von dem Urtheil aus und hat an dieſem, wie das Urtheil an dem Begriff, ſeine Vorausſetzung. Damit geht auch die hypothetiſche Form in den Schluß über, und jeder Schluß läßt ſich in dieſer Form ausdrücken. Das Schema jedes Schluſſes heißt: wenn die Prämiſſen gelten, ſo gilt der Schlußſatz.

3. Der Schluß aber vermittelt die Begriffsbeſtimmungen und ſetzt ſie dadurch als wirklich. Er definirt den Begriff. Er muß deshalb die hypothetiſche Form, die er mit dem Urtheil in ſich aufnimmt, in eine definitive verwandeln, d. h. er muß die hypothetiſche Form ſetzen und aufheben; er muß die Bedingung, die im hypothetiſchen Urtheil offen bleibt, ſchließen, indem er ſie feſtſtellt. Dies geſchieht in dem ſogenannten hypothetiſchen Schluß, deſſen Formel heißt: wenn A iſt, ſo iſt B; nun iſt A, alſo iſt B. Durch dieſen Schluß wird keine neue Begriffsbeſtimmung geſetzt, ſondern der Begriff ſelbſt wird als Wirklichkeit erklärt: er iſt nichts zufällig Geſetztes, ſondern eine nothwendige Sache d. h. Object. In der That kommt es nicht dem Urtheil, ſondern nur dem Schluß zu, den Begriff als wirklich zu ſetzen. Denn nur im Schluß wird erkannt, daß der Begriff ſeine Beſtimmungen nicht bloß hat, ſondern dieſelben vermittelt, daß er ſich ſelbſt ſpecificirt, daß er nicht bloß dieſes oder jenes iſt, ſondern daß er der erzeugende Grund des Beſonderen, alſo eine wirkliche Macht iſt. Nur im Schluß vollzieht ſich die Definition. Jede wirkliche Definition iſt die fortſchreitende und vollendete Beſonderung des Allgemeinen. Dieſe Beſonderung iſt zugleich eine fortſchreitende und vollendete Begründung. Die wirkliche Definition iſt genetiſch. Was aber vollkommen begründet iſt,

das exiſtirt (§. 123). Was ſich ſelbſt begründet, das iſt wahrhaft wirklich. Dieſe Wirklichkeit des Begriffs nennen wir die Objectivität.

Zuſatz. Ein Beiſpiel des hypothetiſchen Schluſſes, der beſſer anders hieße, da er die hypothetiſche Form nur ſetzt, um ſie aufzuheben. Kant erklärt die Erkenntniß als ein ſynthetiſches Urtheil a priori. Ein ſolches Urtheil iſt nur möglich durch allgemeine und nothwendige Begriffe, welche die Erſcheinungen verknüpfen, d. h. durch Kategorien. Dieſe verhalten ſich demnach zur wirklichen Erkenntniß, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Beſonderen. Der Schluß heißt: „wenn es Kategorien giebt, ſo giebt es Erkenntniß. Nun giebt es Kategorien (der Beweis dieſes Unterſatzes bildet bekanntlich eine der wichtigſten Unterſuchungen der transſcendentalen Logik); alſo giebt es Erkenntniß.“ In der negativen Form: „wenn die Bedingung A nicht iſt, ſo giebt es keine Erkenntniß. Nun giebt es Erkenntniß; alſo muß A ſein.“ Dieſen Beweis nennt Kant den transſcendentalen oder kritiſchen und braucht ihn zur Feſtſtellung ſeiner wichtigſten und ſchwierigſten Lehren, wie z. B. bei den Grundſätzen des reinen Verſtandes, namentlich bei den Analogien der Erfahrung.

Achtes Capitel.

Das Object.

§. 167.

Der Begriff des Objects.

1. Das Wort Object tritt ſowohl im philoſophiſchen als im gewöhnlichen Sprachgebrauch in ſehr verſchiedenen Bedeutungen auf, die wir genau unterſcheiden müſſen, um nicht mit der Vieldeutigkeit des Worts eine Unklarheit in den Begriff eindringen zu laſſen. Es iſt leicht einzuſehen, daß Object und Subject als correlate Begriffe auf einander hinweiſen, daß ſie eine Relation bilden, außer welcher oder von welcher abgeſehen das Wort Object keinen Sinn hat. Doch iſt es gerade dem gewöhnlichen Bewußtſein ſehr geläufig geworden, bei dem Begriffe des Objects von dem des Subjects gänzlich zu abſtrahiren, das Object zu nehmen, als ob es ganz außerhalb des Subjects und von dieſem vollkommen unabhängig wäre. Soll dieſe Bedeutung ernſthaft gelten, ſo müßte unter Object verſtanden werden, was Kant „Ding an ſich" genannt hat, das Ding jenſeits ſelbſt der Möglichkeit unſerer Vorſtellung, das Ding, welches in die ſubjective Vorſtellung nie eingeht und darum nie Object ſein kann: alſo das Ding, ſofern es nicht Object iſt. Wird das gewöhnliche Bewußtſein beim Wort genommen, ſo verſteht es unter Object gerade das Gegentheil desſelben. Aber es will nicht,

daß man ſeine Worte genau nimmt; es will unter Object nicht das unvorſtellbare Ding, ſondern die Dinge verſtanden wiſſen, die es als wirklich vorſtellt, die alſo mit dem vorſtellenden Subject in Zuſammenhang und Relation ſind.

2. Der philoſophiſche Sprachgebrauch hat von dieſer Beziehung nicht abſtrahirt. Er beſtimmt den Begriff des Objects in Rückſicht auf den Begriff des Subjects und umgekehrt; er nimmt beide Begriffe als Correlata. Welche aber der beiden Seiten die objective und welche die ſubjective iſt: in dieſer Beſtimmung iſt ſich der philoſophiſche Sprachgebrauch im Laufe der Zeit nicht gleichgeblieben. Vielmehr haben beide Begriffe in der Ausdrucksweiſe der Philoſophie mit der Zeit die Rollen getauſcht. Was wir heute als „ſubjectiv" bezeichnen, das nannten nach dem Vorgange der Scholaſtiker noch Descartes und Spinoza „objectiv". Was in unſerer Vorſtellung exiſtirt, von dem ſagen wir, daß es ſubjectiv ſei; dagegen ſei objectiv, was in Wirklichkeit exiſtirt. Wir nennen das Sein in der Vorſtellung ſubjectiv, das Sein in der Wirklichkeit objectiv. Umgekehrt drückten ſich Descartes und Spinoza aus. In der Vorſtellung exiſtiren nannten ſie „esse objectivum"; in Wirklichkeit exiſtiren dagegen „esse subjectivum". Dieſe Bezeichnung iſt im Grunde richtiger und dem Wortſinne treuer, als die heutige. Objectiv ſein heißt objicirt, gegenübergeſtellt, vorgeſtellt ſein. Object ſein = vorgeſtellt ſein. Die Vorſtellung iſt unſer Object, und jedes unſrer Objecte iſt Vorſtellung. Was wir als wirklich vorſtellen, das ſtellen wir vor als von unſrer Vorſtellung unterſchieden, als etwas Selbſtändiges außer uns, das uns in Wahrheit gegenüberſteht, darum (gleich uns) als ein ſubjectives Weſen oder als Subject exiſtirt. Subject ſein heißt ein Weſen für ſich ſein, d. h. wirklich ſein.

3. Was wir als wirklich vorſtellen, das müſſen wir als

ein von uns unterſchiedenes Weſen, als ein Subject vorſtellen: das nannte der frühere Sprachgebrauch der Philoſophie „ſubjectives Daſein"; das nennt der heutige, mit dem der gewöhnliche zuletzt übereinſtimmt, „objectives Daſein". Sagen wir mit dem früheren Sprachgebrauch: „das Wirkliche iſt ſubjectiv", ſo wird nicht ausgeſchloſſen, daß wir dieſe Wirklichkeit vorſtellen, daß alſo das Subject zugleich objectiv iſt. Sagen wir mit dem heutigen Sprachgebrauch: „das Wirkliche iſt objectiv", ſo wird nicht ausgeſchloſſen, daß wir dieſe Wirklichkeit vorſtellen, daß ſie unſere Vorſtellung ausmacht, daß alſo das Object zugleich ſubjectiv iſt. Welchem Sprachgebrauch wir auch folgen, ſo müſſen wir das Subject zugleich als Object und das Object zugleich als Subject ſetzen.

4. Die Objecte ſind Vorſtellungen. Die Objectivität fällt in das Gebiet der Vorſtellung und iſt nichts jenſeits desſelben. Wir nennen objectiv nur, was wir als wirklich ſetzen oder vorſtellen. In dieſem Sinne ſind nicht alle unſere Vorſtellungen objectiv; nicht alle haben Objectivität. Nur diejenigen Vorſtellungen ſind objectiv, die nicht bloß ſubjectiv ſind. Bloß ſubjectiv ſind Vorſtellungen, welche nur in uns ſind. Aber alle Vorſtellungen ſind in uns. Darum werden wir in dem Gebiete der Subjectivität ſelbſt das Kriterium aufſuchen müſſen, welches die bloß ſubjectiven Vorſtellungen von den objectiven unterſcheidet. Die Unterſchiede der Subjectivität ſind das Allgemeine, Beſondere, Einzelne. Es giebt Vorſtellungen, die bloß in dem einzelnen Subject ſind, die dieſes Individuum hat, ein anderes nicht hat, die darum zufällige oder bloß mögliche, nicht nothwendige Vorſtellungen, individuelle oder particulare, nicht allgemeine Vorſtellungen ſind. Wir werden daher in den Vorſtellungen ſelbſt von den bloß individuellen und zufälligen die allgemeinen und nothwendigen unterſcheiden, die das Subject ver-

möge ſeines Weſens haben muß, die in der Natur oder in dem Begriffe desſelben enthalten ſind. Jene ſind bloß ſubjectiv; dieſe ſind objectiv, ſie haben allgemeine und nothwendige Geltung d. h. objectiven Werth oder Objectivität. So hat Kant den Begriff der Objectivität beſtimmt. Nennen wir die allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen im Unterſchiede von den particularen und zufälligen, welche bloße Vorſtellungen ſind, Begriffe, ſo leuchtet ein, daß nur die Begriffe und was aus ihnen folgt Objectivität haben; daß nur aus ihnen die Objectivität begriffen werden kann; daß der Begriff des Objects eben darin beſteht, die Objectivität des Begriffs zu ſein. Die kantiſche Vernunftkritik lehrt, wie dieſe allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen nicht todte und leere Allgemeinheiten ſind (wie man ſie häufig und gründlich mißverſtanden hat), ſondern die erzeugenden Bedingungen, welche Erſcheinungen ſetzen, verknüpfen und eine Welt der Erſcheinungen zu Stande bringen, die unſere nothwendige Vorſtellung, unſer Object, den Inbegriff unſerer Objecte ausmacht.

5. Es iſt vollkommen gedankenlos, das Object zu nehmen, als ob es ohne Beziehung auf das Subject als Ding an ſich exiſtirte. Es iſt aber auch nicht richtig, Subject und Object zu nehmen, als ob ſie bloß Correlata wären, die ſich gegenſeitig vorausſetzen. Es iſt der Begriff, der das Object macht, nicht etwa bloß (im Subject) ſich auf das Object bezieht als auf ein Anderes, das ihm gegenüberſteht. So lange der Begriff noch nicht alle ſeine Beſtimmungen geſetzt und ſeine Specification noch nicht vollendet hat, iſt er noch im Reiche des Allgemeinen, welches ſo viele Möglichkeiten enthält. Je weiter die Beſonderung fortſchreitet, je ſpecieller die Beſtimmungen werden, um ſo mehr verengt ſich das Gebiet der Möglichkeiten, bis ſich zuletzt innerhalb des Beſonderen alle Möglichkeiten in einer ein-

zigen concentriren, mit welcher die Wirklichkeit eintritt; bis ſich zuletzt das Allgemeine in einen Punkt zuſammenzieht, der die Specification vollendet, den Begriff ſchließt, das Allgemeine vereinzelt. Der durchgängig beſtimmte Begriff iſt daher der wirkliche, der einzelne, der objective. Wir verſtehen demnach unter Object nichts anderes als den wirklich gewordenen, individualiſirten, geſchloſſenen Begriff; daher wir auch den Uebergang vom Subject zum Object durch den Schluß (den vollkommen beſtimmten Begriff) gemacht haben. Wir mußten den Begriff als Selbſtſpecification oder als Selbſtverwirklichung denken. Iſt dieſe vollendet, ſo müſſen wir den Begriff als wirkliches einzelnes Subject, als einzelnes Ding oder als Object denken.

Zuſatz. Der Uebergang vom Subject zum Object iſt der Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, von der Möglichkeit innerhalb des Begriffs zur Wirklichkait, von dem Begriff als Grund zu dem Begriff als Folge. Die Wirklichkeit des Begriffs iſt die Objectivität. Dieſe Erklärung giebt zugleich den Unterſchied zwiſchen Objectivität, Wirklichkeit, Erſcheinung, Ding, Exiſtenz, Daſein u. ſ. f.

Wir erklären die Objectivität durch die Wirklichkeit des Begriffs und dieſe durch die Einzelnheit oder Individualität des Allgemeinen. In dieſem Sinne darf der Satz gelten, den die Nominaliſten des Mittelalters, die Realiſten der neuern Zeit zu dem ihrigen machen, indem ſie ihn gegen die Begriffe kehren: „die einzelnen Objecte ſind das wahrhaft Wirkliche".

Dieſer Uebergang vom Begriff zum Object hat viele Gegner gefunden, namentlich ſolche, die gern von der unüberſteiglichen Kluft zwiſchen beiden reden. Wir haben dieſe Kluft ſchon beleuchtet und geſehen, daß ſie keine iſt. Völlig gedankenlos aber ſind die Einwürfe derer, die den Uebergang, den ſie für unmöglich erklären, ſelbſt machen. Wenn es keinen Uebergang geben ſoll vom Begriff zum Object, ſo darf es auch keinen geben vom Object zum

Begriff. Wenn aber der letztere möglich iſt, warum ſoll es der erſte nicht auch ſein? In der That iſt der Uebergang vom Object zum Begriff die geläufigſte Sache der Welt und gilt bei allen, die den Uebergang von der anderen Seite her beſtreiten. Woher haben wir denn die Begriffe? Alle Welt ſagt: „Wir haben ſie von den Objecten, aus denen ſie geſchöpft, von denen ſie abſtrahirt ſind.“ Wie kann man etwas abſtrahiren, das nicht da iſt? Wie kann man aus Objecten Begriffe nehmen, wenn nicht die Objecte Begriffe haben, wenn ſie nicht Begriffe ſind? Wenn die Objecte nicht Begriffe ſind, ſo können auch nie aus ihnen Begriffe gemacht werden. Was ſind denn nach der gewöhnlichen Theorie die Begriffe, die wir von den Objecten abſtrahiren? Sie ſind verallgemeinerte Objecte. Was ſind nach unſerer Erklärung die Objecte? Sie ſind vereinzelte (individualiſirte) Begriffe. Dieſe beiden Erklärungen ſind doch nicht im Widerſtreit? Iſt der Begriff das verallgemeinerte Object, ſo kann das Object nichts anderes ſein als der vereinzelte Begriff. Aber ein ſehr gedankenloſer und zugleich ſehr geläufiger Widerſpruch iſt es, wenn man in demſelben Zuge die Begriffe für verallgemeinerte Objecte und die Objecte für das Gegentheil der Begriffe erklärt.

Auch die formale Logik ſteigt auf der Leiter ihrer Diviſionen und Subdiviſionen bis zu der Grenze herab, wo die Begriffe aufhören theilbar zu ſein, wo mit dem Ende der Diviſion das Individuum eintritt, das Allgemeine ins Einzelne, der Begriff ins Object, das Denken aus den abſtracten Vorſtellungen in die anſchaulichen übergeht. An dieſer Grenze macht die formale Logik Halt und kehrt zu ihren Abſtractionen und Diviſionen zurück; ſie kann nicht anders, denn ſie verkehrt nur mit dem abſtracten Denken, und dieſes iſt nicht im Stande, das Einzelne zu erleuchten (§. 148, Nr. 3). Wie das Denken zum Anſchauen, ſo verhalten ſich die Begriffe zu den Objecten. Und das Denken geht nur deshalb aus der Anſchauung hervor, weil es die Anſchauung bildet (§. 73, Nr. 5).

§. 168.
Die Objectivität des Begriffs. Die Objecte.

1. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Object gedacht werden muß. Die nächste Frage heißt: wie muß das Object gedacht werden? Als der vollkommen bestimmte, wirkliche, einzelne Begriff, als Individuum. Der vollkommen bestimmte Begriff ist zugleich vollkommen begründet, denn er ist bestimmt durch die Besonderung des Allgemeinen, und diese Besonderung ist zugleich seine Begründung. Was aber vollkommen begründet ist, das haben wir schon früher begriffen als Folge oder Existenz. Und da es die Folge ist, in welcher der Grund zu Tage kommt, so haben wir die Folge oder Existenz begriffen als Erscheinung (§. 123). Und da es viele und verschiedene Gründe waren, aus deren Vereinigung die Folge hervorging, so haben wir die Erscheinung als die Einheit vieler und verschiedener Beschaffenheiten d. h. als Ding begriffen (§. 125). Das Object ist vollkommen begründet: darum darf es gedacht werden als Folge, Existenz, Erscheinung, Ding. Aber alle diese Kategorien, weil sie um so viel niedriger und abstracter sind als die des Objects, sind zur Erklärung des letzteren zu weit; sie werden erst treffend, wenn sie gelten als bestimmt durch den Begriff. Das Object ist die Folge, deren Grund der Begriff (die Gattung) ist. Das Object ist die Existenz oder Erscheinung des Begriffs. Das Object ist das Ding als Begriff, d. h. das Ding als einzelnes Subject, als Individuum.

2. Das Einzelne folgt aus der Besonderung des Allgemeinen. Je weiter die Specification fortschreitet, um so specieller werden die Bestimmungen, um so genauer die Unterschiede, um so mehr Besonderheiten treten hervor, deren jede sich in dem einzelnen Subjecte vollendet. In dem Begriffe des Individuums

liegt, daß es nicht ſpecieller werden kann als es iſt, daß aus ihm keine Differenz der Arten mehr hervorgeht, daß es alſo nicht verſchiedenartig, ſondern gleichartig iſt, d. h. gleich den Individuen ſeiner Art. Der Begriff des Individuums fordert demnach die Mehrheit der Individuen. So folgt aus der Natur des Begriffs durch die Verſchiedenheit der Beſonderen und die Gleichartigkeit der Einzelnen die Vielheit der Objecte, die als Subjecte derſelben Art gleichartig, als Subjecte verſchiedener Arten verſchiedenartig ſind.

Alſo muß die Objectivität des Begriffs gedacht werden als ein Inbegriff von Objecten, deren jedes ein einzelnes Subject ausmacht? Die Frage heißt: wie muß der Inbegriff der Objecte gedacht werden?

§. 169.
Das Syſtem der Objecte.

Der Begriff iſt in ſeiner Einzelnheit vollkommen beſtimmt. Dieſe ſeine Beſtimmungen ſind vollkommen vermittelt. Dieſe Vermittlung wurde gedacht als Schluß, und zwar als ein Schluß, der ſelbſt vermittelt iſt durch Schlüſſe: als ein Syſtem von Schlüſſen. Da nun der Begriff in ſeiner Allgemeinheit ſich ſelbſt ſpecificirt und dadurch alle ſeine Beſtimmungen zugleich ſetzt und ordnet, ſo bildet jeder Begriff ein genau beſtimmtes Glied in der Ordnung der Begriffe, in der Begriffswelt (§. 144 Nr. 4). Und da es der Begriff iſt, der das Object macht, ſo leuchtet ein, daß auch die Objecte (eben weil ſie Begriffe ſind) ein Syſtem bilden müſſen. Der Inbegriff der Objecte muß gedacht werden als ein Syſtem oder als eine Ordnung der Objecte. Die Frage heißt: wie muß dieſes Syſtem gedacht werden?

§. 170.
Das Univerſum oder die Welt.

Da die Objecte aus den Begriffen hervorgehen als deren Einzelnheit oder Individualität, ſo muß aus den Objecten eine Ordnung hervorgehen, die der Natur des Begriffs entſpricht und dieſelbe ausdrückt. Jedes Object iſt ein Individuum, ein einzelnes wirkliches Subject, es iſt als ſolches ſelbſtthätig, jedes in ſeiner beſonderen Art und Eigenthümlichkeit. Die Selbſtthätigkeit iſt aber im Gebiete des objectiven Begriffs eine andere, als in dem des ſubjectiven. Der ſubjective Begriff unterſcheidet ſich vom objectiven, wie das Allgemeine vom Einzelnen. Die Selbſtthätigkeit des Allgemeinen iſt ſeine Selbſtſpecification. Das Object als Individuum kann ſich nicht ſpecificiren, es kann nicht ſpecieller werden als es iſt: es kann ſich alſo nur verallgemeinern. Aber dieſe Verallgemeinerung darf keine ſolche ſein, welche das Object in den allgemeinen Begriff auflöſt und zurückverſetzt, denn dadurch würde die Einzelnheit und mit dieſer die Objectivität ſelbſt aufgehoben. Alſo kann die Selbſtthätigkeit der Objecte nur darin beſtehen; daß ſie ihre Allgemeinheit bethätigen, ohne aufzuhören, individuelle oder einzelne Weſen zu ſein; daß ſie alſo ein Allgemeines bilden, welches die Einzelnen als wirkliche Individuen in ſich begreift. Dieſe Allgemeinheit nennen wir Welt oder Univerſum: das iſt die Geſammtheit aller Objecte in ihrem begriffsgemäßen Zuſammenhange. Das Allgemeine, welches den Objecten vorausgeht und ſie bildet, iſt der Begriff in ſeiner Specification. Das Allgemeine, welches in den Objecten beſteht und durch ſie gebildet wird, iſt das Univerſum. Die Frage heißt: wie muß das Univerſum gedacht werden? Wie muß es zunächſt gedacht werden?

§. 171.
Der Mechanismus.

Die Objecte ſind wirkſame oder thätige Subjecte. Was ſie verwirklichen, kann nur ihr eigenes Weſen ſein. Da ſie Individuen ſind, ſo können ſie ſich nicht individualiſiren. Sie können daher nur ihr allgemeines Weſen oder ihre Einheit bethätigen. Was ſie verwirklichen, iſt demnach ihre Zuſammengehörigkeit oder Vereinigung.

Aber als einzelne Subjecte, deren jedes ein ſelbſtändiges Weſen für ſich iſt, müſſen ſich die Objecte gegenſeitig ausſchließen; dieſe Differenz der Objecte bildet die erſte Vorausſetzung und Grundlage ihrer Vereinigung. Eine Vereinigung ſolcher, die ſich gegenſeitig ausſchließen, oder eine gegenſeitige Ausſchließung ſolcher, die zuſammengehören, läßt ſich nur denken als eine äußere Vereinigung, als ein mechaniſcher Zuſammenhang. Darum iſt der Mechanismus die erſte Form, in der das Univerſum oder der Zuſammenhang der Objecte gedacht werden muß. Als Individuen ſtehen die Objecte einander gegenüber; vermöge ihrer allgemeinen Natur ſtehen die Objecte in einer nothwendigen Gemeinſchaft. Dieſe Gemeinſchaft in der Ausſchließung, dieſe Ausſchließung in der Gemeinſchaft bezeichnen wir als das mechaniſche Verhältniß der Objecte. Alſo iſt die nächſte Frage: wie muß dieſe mechaniſche Gemeinſchaft, wie muß der Weltzuſammenhang als Mechanismus gedacht werden?

Zuſatz. Der Begriff des Univerſums iſt mit dem der Natur ſo wenig identiſch, als der Begriff des Objects mit dem des Körpers. Alle Körper ſind Objecte, aber nicht alle Objecte ſind Körper. Dieſe einfache Wahrheit widerlegt die irrige Vorſtellung, der Viele das Wort reden, als ob mit dem Begriff des Objects die Me-

taphyſik am Ende ſei und die Phyſik anfange. Man hat dieſe Anſicht namentlich dadurch begründen wollen, daß die Kategorien, die den Begriff des Univerſums entwickeln, ſpeciell phyſikaliſcher Art ſeien, wie z. B. gleich an erſter Stelle der Begriff des Mechanismus. Vielmehr zeugt dieſer Begriff gerade dagegen. Er gilt keineswegs bloß in der bewegten Körperwelt, ſondern überall da, wo Objecte, die einander ausſchließen, in einer Gemeinſchaft gedacht werden; überall da, wo es ſich um eine Gemeinſchaft handelt, welche die differente Eigenthümlichkeit ihrer Glieder nicht aufhebt, ſondern beſtehen läßt. Man redet nicht bloß im übertragenen, ſondern im genauen Sinne des Worts von einem Mechanismus, der keineswegs ſpeciell phyſikaliſcher Art iſt: von dem mechaniſchen Verhältniß der Vorſtellungen in unſerem Geiſt, von einer mechaniſchen Gewalt der Begierden, von einem Mechanismus ſowohl in der Verfaſſung des Staats als in dem gegenſeitigen Verhältniß der Staaten. Der Mechanismus gilt und hat gegolten als ein Princip nicht bloß der Naturerklärung, ſondern der *Welterklärung*. Nicht weil man die Natur mechaniſch erklärt hat, darum hat man auch die Welt mechaniſch erklärt; ſondern weil man die Welt, den Inbegriff aller Objecte, nur als Mechanismus zu denken vermochte, hat man auch die Natur in dieſer Form begriffen. Richtig erwogen, iſt es nicht der Mechanismus, der unter den Naturbegriff, ſondern es iſt der Naturbegriff, der unter den Mechanismus fällt. Die mechaniſche Theorie iſt in der Metaphyſik früher einheimiſch geweſen als in der Phyſik, und ſie iſt in dieſe aus jener gekommen. Sie iſt nicht phyſikaliſch, ſondern metaphyſiſch ausgemacht worden, wie die Entwicklung der alten Philoſophie auf das deutlichſte zeigt (Demokrit); wie in neuerer Zeit die tiefſinnigen Unterſuchungen Kants bewieſen haben (metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft). Der Mechanismus beſteht nach Kant darin, daß die Bewegungen der Körper nur äußere Urſachen haben können. Warum? Weil die Materie ein *Object* nur der äußeren Anſchauung iſt, in der es keine inneren Urſachen giebt.

§. 172.

1. Die mechaniſche Determination.

1. Die Objecte bilden eine Gemeinſchaft; ſie ſchließen ſich gegenſeitig aus: beides gilt zugleich. Sie bilden die Gemeinſchaft durch ihre Wirkſamkeit; denn was ſie allein verwirklichen und bethätigen können, iſt ihr Zuſammenhang. Ihre Wirkſamkeit iſt ausſchließender Art, alſo können die Objecte nur äußerlich auf einander einwirken, ſie greifen ſich gegenſeitig an und determiniren einander. In dieſer Determination iſt nicht etwa das eine Object bloß thätig, das andere bloß leidend, ſondern jedes iſt beides zugleich. Ein Object, das bloß thätig wäre, wäre kein Object mehr, denn es ſtände ihm nichts gegenüber, wodurch ſeine Thätigkeit eingeſchränkt und gehemmt wird; alſo gäbe es auch nichts, dem es ſelbſt gegenüberſtände: es wäre nicht mehr Object unter Objecten. Wäre es bloß leidend, ſo wäre es ebenfalls kein Object mehr, es wäre widerſtandslos, ohne Macht, ſich zu widerſetzen oder, um es mit dem Worte ſelbſt zu ſagen, zu objiciren. Was keinen Widerſtand findet oder bietet, iſt auch kein Gegenſtand. Iſt aber jedes Object vermöge ſeiner Natur zugleich thätig und leidend, ſo werden die Objecte nicht bloß das eine durch das andere determinirt, ſondern ſie determiniren ſich wechſelſeitig.. Darin, daß die Objecte äußerlich auf einander einwirken, beſteht ihre Ausſchließung. Darin, daß ſie wechſelſeitig auf einander einwirken, beſteht ihre Gemeinſchaft.

2. Dieſe Gemeinſchaft iſt die erſte Form, in welcher die Vereinigung, der Zuſammenhang oder die Allgemeinheit begriffen werden muß, die aus den Objecten folgt. Sie können vermöge ihrer allgemeinen Natur nicht beſtimmter werden als

sie sind; sie können sich daher auch nicht selbst bestimmen, denn jede Selbstbestimmung ist eine Selbstspecification und geschieht durch das Allgemeine; sie können daher nur von Außen bestimmt werden, ein Object durch das andere. Diese Determination, welche keine Specification ist, nennen wir die mechanische Determination.

3. Die Determination ist wechselseitig. So fordert es die Natur der Objecte. Wäre das Object gar nicht passiv, so wäre es kein Object unter Objecten, also nicht das, was es ist. Wäre es gar nicht activ, so wäre es kein Subject, kein selbstthätiges Wesen, also nicht das, was es ist. Jedes Object ist activ und passiv; nicht etwa so, daß es einmal activ, ein andres mal passiv wäre, sondern es ist beides zugleich. Wir müssen diesen Punkt noch näher bestimmen. Es ist beides zugleich, nicht aber nur so, daß ein Object B, während es von dem Objecte A determinirt wird, selbst seinerseits das Object C determinirt, so daß die Determination nur fortgepflanzt und weitergegeben wird; dann wäre das Object B in Rücksicht auf A bloß passiv und widerstandslos; es wäre dann in dieser Rücksicht nicht objectiv, es wäre für A kein Object, also nicht das, was es ist. Wenn die Objecte nicht auch für einander Objecte sind, so sind sie überhaupt keine Objecte. Also leuchtet ein, daß jedes Object in derselben Rücksicht, in der es passiv ist, zugleich sich activ zeigt; daß es dasselbe Object, von dem es determinirt wird, wieder determinirt; daß seine Action allemal auch Reaction ist. Es giebt daher in dem Gebiet der Objecte keine Wirkung ohne Gegenwirkung. Wäre die Wirkung mächtiger als die Gegenwirkung, so würde in jener ein Ueberschuß sein, dem gegenüber sich das andre Object bloß passiv verhielte, und eben so umgekehrt. Da nun jedes Object genau in derselben Rücksicht, in der es leidet, stets auch activ ist, so folgt ein-

leuchtend, daß in der mechaniſchen Determination Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſind.

Zuſatz. Das anſchaulichſte Beiſpiel geben uns die anſchaulichſten Objecte: die Körper. Ihre Wirkſamkeit iſt die Bewegung. Sie werden bewegt von Außen. Dieſe mechaniſche Determination der Bewegung nennt man den Stoß. Jeder Stoß begegnet dem Gegenſtoß. Stoß und Gegenſtoß ſind einander gleich. Die mechaniſche Determination gilt nicht bloß von den Körpern. Nach Spinoza giebt es in der Natur der Dinge keine andere Determination als dieſe. Wenn man das Univerſum nur als Mechanismus und den Mechanismus nur als Determination begreift, ſo giebt dieſe Vorſtellungsweiſe den Standpunkt des Determinismus. Auf dieſem Standpunkte gilt auch der Wille als determinirt bloß durch äußere Objecte. Je mächtiger das Object den Willen ergreift, um ſo mächtiger regt ſich dieſer dagegen und wirkt auf das Object zurück, entweder um es zu erhalten oder zu vernichten. Die Macht der Einwirkung iſt auch hier gleich der Macht der Gegenwirkung.

§. 173.

2. Die Centraliſation.

Die Objecte determiniren ſich gegenſeitig: das iſt der Ausdruck ihrer Gemeinſchaft. Jedes wird von Außen determinirt: das iſt der Ausdruck ihrer gegenſeitigen Ausſchließung. Daß jedes Object das andere von ſich ausſchließt, iſt der Ausdruck ſeiner individuellen Selbſtändigkeit. Daß es aber von einem andern Objecte determinirt wird, iſt ein offenbarer Ausdruck ſeiner Unſelbſtändigkeit. Hier iſt der Punkt, in welchem die mechaniſche Gemeinſchaft einen Widerſpruch oder ein ungelöſtes Problem in ſich ſchließt, ſo lange ſie nur als äußere oder mechaniſche Determination begriffen wird.

1. Das Object iſt ein ſelbſtändiges Weſen, welches von

Außen determinirt wird. In diesem Punkte liegt der Widerspruch: es ist ein selbständiges Wesen, welches unselbständig ist. Die Selbständigkeit ist gefordert durch die Individualität des Objects. Die Unselbständigkeit des einzelnen Objects ist gefordert durch die Gemeinschaft der Objecte. Wir können daher den Widerspruch auch so ausdrücken: mit der Selbständigkeit der Objecte streitet deren Gemeinschaft. Eine wirkliche Gemeinschaft ist nicht möglich, wenn die Glieder derselben sich gegenseitig ausschließen.

2. Lassen wir die Selbständigkeit allein gelten. Was durch sie gefordert wird, ist das ausschließende Verhältniß; was durch sie verneint wird, ist die Determination von Außen. Werden die Objecte nicht mehr von Außen determinirt, so können sie sich auch nicht wechselseitig determiniren: wo bleibt dann ihre Gemeinschaft? Wo bleibt ohne diese Gemeinschaft die Wirksamkeit der Objecte? Und ohne Wirksamkeit wo bleiben sie selbst? In der Natur der Objecte liegt die Wirksamkeit; in der Natur ihrer Wirksamkeit liegt keine andere Aufgabe als die Gemeinschaft, als die Vereinigung, welche allein die Objecte zu bewirken haben. Es ist unmöglich, daß die Gemeinschaft der Objecte aufhört zu gelten; daß sie aufhört, bewirkt zu werden. Es ist unmöglich, daß die Objecte aufhören, von Außen determinirt zu werden. Es ist unmöglich, daß sie aufhören, selbständig zu sein. Was also bleibt übrig?

3. Die Selbständigkeit hört auf, eine ausschließende zu sein. Sie nimmt die entgegengesetzte Richtung. Die Determination von Außen und die dadurch gesetzte Unselbständigkeit wird von dem Objecte selbst bejaht, sie wird dessen eigenes Streben, gleichsam sein Wille. Es will nichts für sich sein, nicht abgesondert von den anderen existiren, es strebt vielmehr selbst aus eigenem Antrieb nach der Gemeinschaft und Vereinigung

mit dieſen. Es wird jetzt von Außen determinirt, indem es ſich determiniren läßt. Dieſes Determinirtwerden iſt ſein Streben, der Ausdruck ſeiner Selbſtdetermination, der tiefere Ausdruck alſo ſeiner Selbſtändigkeit. Die äußere Determination iſt mechaniſch; das Streben nach einer ſolchen Determination iſt deshalb ein *mechaniſches Streben*.

4. Das Object läßt ſich determiniren, es ſetzt ſich ſelbſt als unſelbſtändig, es ſtrebt nach Vereinigung mit dem Object, von dem es determinirt wird. Dieſes Streben iſt doppelſeitig. Das eine Object ſtrebt dem andern zu und möchte mit ihm ganz identiſch ſein, ganz in ihm aufgehen; dieſes kommt dem Streben entgegen und möchte das determinirte Object ganz in ſich aufnehmen. Von Seiten der determinirten Objecte erſcheint dieſes Streben, das ſie unwiderſtehlich aus ſich heraus und dem determinirenden Objecte zutreibt, als *Gravitation*; von Seiten des determinirenden Objects, das die anderen in ſich vereinigen möchte, als *Centraliſation*. Die mechaniſche Gemeinſchaft muß daher als Centraliſation gedacht werden, und dieſe im Vergleich mit der Determination als eine höhere Form des Mechanismus. Die Objecte wollen vereinigt oder, um es in der entwickelten Kategorie auszudrücken: ſie wollen centraliſirt ſein. In dem centraliſirenden Object erhebt ſich aus der gleichartigen Maſſe der Objecte ein beherrſchendes, dem die andern zufallen. Das allgemeine Weſen der Objecte, das als deren Gemeinſchaft verwirklicht ſein will, kommt in dem centraliſirenden Objecte zur Erſcheinung.

Zuſatz. Das anſchaulichſte Beiſpiel der mechaniſchen Wirkſamkeit und Gemeinſchaft der Objecte giebt die Bewegung der Körper. In Rückſicht der mechaniſchen Determination war dieſes Beiſpiel der Stoß. In Rückſicht der mechaniſchen Gravitation und Centraliſation iſt es der *Fall*. Die kleinere Maſſe hat das

Streben, ſich in der Richtung der größeren Maſſe zu bewegen: das iſt die Gravitation in der Körperwelt. Die größere Maſſe hat das Streben, die kleineren an ſich zu ziehen und untrennbar mit ſich zu vereinigen: das iſt die Centraliſation in der Körperwelt. So beherrſcht der Erdkörper alle irdiſchen Körper; ſo beherrſcht der Planet ſeine Trabanten; ſo herrſcht die Sonne im Reich der Planeten.

Indeſſen gilt die mechaniſche Centraliſation nicht bloß von der Körperwelt. Sie herrſcht auch im menſchlichen Geiſt, auch in den menſchlichen Gemeinſchaften. Wir werden nicht bloß durch Objecte außer uns determinirt, wir laſſen uns von ihnen determiniren. Dieſes Beherrſchtwerden von einem äußern Object iſt der Ausdruck unſeres eigenen Strebens. So ſind wir z. B. im Zuſtande der Begierde und Leidenſchaft ganz von dem Objecte ergriffen und hingenommen. Wir gravitiren widerſtandslos auf dieſes Object. Wir möchten uns ganz mit ihm identificiren. In ihm liegt der Schwerpunkt unſeres Daſeins, dem wir zufallen. Wir haben den Schwerpunkt nicht in uns, ſondern außer uns. Mit Recht ſagt man von der Leidenſchaft, daß ſie excentriſch macht. Sehr gut ſagt man von denen, welche die Leidenſchaft hinreißt und dem determinirenden Objecte zutreibt, daß ſie außer ſich ſind.

Nehmen wir die Menſchen als Objecte, deren Gemeinſchaft der Staat bildet, ſo fordert dieſe Gemeinſchaft, daß der Staat herrſcht und die Individuen beherrſcht werden. Dieſe Herrſchaft fordert eine mechaniſche Centraliſation, ohne welche kein Staat beſteht. Jeder Staat iſt eine centraliſirende Verwaltungsmaſchine. Wenn aber die Staatscentraliſation ſich auf alle Gebiete des menſchlichen Lebens erſtreckt und den Einzelintereſſen gar keine Selbſtändigkeit läßt, ſo wird der Staat, um Hobbes' Ausdruck zu brauchen, ein „Leviathan", der die Individuen ſozuſagen mit Haut und Haaren verſchlingt. „Gleichviel in welcher Form ein ſolcher Staat herrſcht, das Individuum geht ohne Reſt in ihm auf und behält nichts übrig, worin es ſelbſtändig wäre. Da nun die vollkommene Verneinung

der individuellen Freiheit unmöglich die Bejahung der politiſchen Freiheit ſein kann, ſo giebt es in vollkommen centraliſirten Staaten keine Art der Freiheit. Die Herrſchaft ſolcher Staaten iſt darum allemal eine Art des Despotismus, gleichviel ob die regierende Macht ein Individuum oder ein Convent iſt. Dem Einzelnen bleibt hier nichts anderes übrig, als ſich in allen Stücken regieren zu laſſen, ſei es aus Furcht oder aus Neigung. Denn das bloße Regiertwerden iſt vielen Menſchen ebenſo bequem und ihrer Natur ebenſo entſprechend, als den Körpern das Gravitiren.

Nehmen wir die Staaten als Objecte, deren Gemeinſchaft das politiſche Univerſum iſt, ſo erſcheint auch in dieſem größten Gebiete des menſchlichen Lebens, auf dem Schauplatze der Menſchheit und Weltgeſchichte, die mechaniſche Centraliſation in ſolchen Staaten, welche die Weltherrſchaft an ſich reißen und **Weltreiche** oder Univerſalſtaaten bilden. Die Weltgeſchichte hat ſolcher Formen bedurft, um die Menſchheit, deren Entwicklung ſie ausmacht, zuſammenzufaſſen und in eine Gemeinſchaft von größtem Umfange zu bringen, die ſich nur durch mechaniſche Centraliſation herſtellen und auf eine gewiſſe Dauer feſthalten läßt (das ägyptiſche, aſſyriſche, perſiſche, alexandriniſche, römiſche, karolingiſche, napoleoniſche Weltreich).

§. 174.

3. Das Syſtem der mechaniſchen Gemeinſchaft.

Der vollendete Mechanismus.

Die mechaniſche Gemeinſchaft fordert die Vereinigung der Objecte ohne die Aufhebung ihrer Individualität. Darum entſpricht dem Begriff der mechaniſchen Gemeinſchaft weder die Determination noch die Centraliſation. Die Determination widerſpricht jenem Begriff, denn ſie ſetzt die Selbſtändigkeit der Objecte auf Koſten der Gemeinſchaft. Die Centra-

lisation widerspricht ihm aus dem gegentheiligen Grunde: sie setzt die Gemeinschaft der Objecte auf Kosten ihrer Selbständigkeit.

1. Aber die Centralisation kommt auch mit ihrem eigenen Begriff in Widerstreit. Denken wir uns das mechanische Streben vollendet, so würden die determinirten Objecte vollkommen und ohne Rest aufgehen in das determinirende, so würde nichts übrig bleiben als ein Universalobject, welches selbst, da ihm nichts mehr gegenübersteht, kein Object mehr bildet; welches selbst, nachdem es die Objecte in sich vereinigt hat, nach dieser Vereinigung nicht mehr zu *streben* braucht. So strebt die Centralisation nach einem Ziele, welches in seiner Vollendung die Objecte selbst aufhebt, also die Voraussetzung zu nichte macht, unter der die Centralisation stattfindet. Hier ist der Widerspruch, der ein neues, zu lösendes Problem enthält.

2. Die mechanische Gemeinschaft ist sowohl die Bejahung als die Verneinung der individuellen Selbständigkeit der Objecte. Das Object ist selbständig, aber nicht so weit, daß es die übrigen Objecte bloß ausschließt. Das Object ist unselbständig, aber nicht so weit, daß es darüber seine Selbständigkeit und Individualität vollkommen einbüßt.

Wir müssen daher jede der beiden (durch die mechanische Gemeinschaft geforderten) Bedingungen bestimmt und begrenzt denken durch die andere. Das Object ist in seiner Selbständigkeit nicht bloß ausschließend gegen die andern, sondern eingehend in die Gemeinschaft mit diesen. Diese Selbständigkeit, welche sich einschränkt, soweit es die Gemeinschaft fordert, und zugleich ihr eigenes Gebiet behält, in dem sie für sich ist, soweit es die Gemeinschaft erlaubt, giebt den Begriff einer relativen, dem Ganzen untergeordneten, in die Gemeinschaft eingefügten Selbständigkeit.

3. Erſt jetzt kommt in die Gemeinſchaft der Objecte eine wirkliche Ordnung, in welcher jedes Object ſeine Stelle im Ganzen behauptet. Erſt dadurch kommt eine Gemeinſchaft zu Stande, die wir als Syſtem bezeichnen können. Die Vereinigung der Objecte iſt geordnet. In dieſer Ordnung iſt die Selbſtändigkeit der einzelnen Objecte erhalten. Darum hören auch die Objecte nicht auf, einander äußerlich gegenüberzuſtehen; ſie hören nicht auf, von Außen determinirt zu werden; ihre Gemeinſchaft hört nicht auf, eine mechaniſche zu ſein. Aber weil jedes Object ſeine Selbſtändigkeit innerhalb der Grenze bethätigt, die durch das Ganze beſtimmt iſt, ſo iſt dieſe Gemeinſchaft der Objecte ein wirkliches Syſtem: ſie iſt das mechaniſche Syſtem der Objecte. Weil dieſes Syſtem dem Begriffe des Mechanismus wirklich entſpricht und die darin enthaltene Aufgabe wirklich löſt, ſo nennen wir dieſe Gemeinſchaft den vollendeten Mechanismus. Weder in der Determination noch in der Centraliſation giebt es eine wirkliche Selbſtändigkeit der einzelnen Objecte: dort wird ſie fortwährend angegriffen, hier wird ſie geradezu vernichtet. Erſt die wirkliche mechaniſche Gemeinſchaft gewährt dem einzelnen Object ſeine Selbſtändigkeit. Darum können wir dieſe Gemeinſchaft auch als den freien Mechanismus bezeichnen.

4. Die Determination bringt die Objecte in gegenſeitigen Verkehr. Die Centraliſation bringt die Objecte unter die Herrſchaft eines Objects und führt die Regierung ein in die Welt der Objecte. Der vollendete Mechanismus bringt in dieſe Welt die Verfaſſung, die jedem einzelnen ſeine Stelle beſtimmt und ſichert.

Ohne dieſe relative Selbſtändigkeit der Objecte giebt es keine Gemeinſchaft; ohne die Gemeinſchaft und ſyſtematiſche Ordnung im Ganzen giebt es keine Selbſtändigkeit im Einzel-

nen. Also müssen wir jetzt das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen so begreifen, daß sich beide gegenseitig fordern und bedingen. Jetzt stehen das Ganze und die einzelnen Objecte in durchgängiger Wechselwirkung. Und eben diese Wechselwirkung sucht die mechanische Weltordnung. Denn die Welt oder das Universum ist nur möglich durch die Wirksamkeit der einzelnen Objecte, und diese selbst sind nur möglich als zusammengehörige Wesen, deren Inbegriff die Welt oder das Universum ausmacht.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des freien Mechanismus geben uns die Körper, die in ihrer Gravitation auf ein Centrum außer sich zugleich ihr Centrum in sich haben, die zugleich excentrisch und central sind, die in ihrer Bewegung um das Sonnencentrum sich zugleich um ihre eigene Achse bewegen. So bewegen sich die Planeten um die Sonne; so bewegen sich die himmlischen Körper im Unterschiede von den irdischen, die an die Erde gefesselt sind und darum nichts weiter können als fallen.

In dem Verhältniß der Individuen zum Staat haben wir den freien Mechanismus, wenn die Centralisation nur so weit reicht, als es die öffentlichen Interessen des Ganzen gebieten; dagegen die Privatkreise des menschlichen Lebens in ihren verschiedenen Gebieten und die untergeordneten Gemeinschaften die Freiheit haben, sich selbst zu regieren. Die politische Centralisation ist nur dann nicht despotisch, wenn mit ihr die Decentralisation oder die Einräumung und Gewährleistung der individuellen Freiheit Hand in Hand geht.

In dem Verhältniß der Staaten unter einander haben wir den freien Mechanismus in dem Systeme des politischen Gleichgewichts, welches den einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit sichert und das Gegengewicht gegen die Gefahr des Universalstaates bildet, der die einzelnen Staaten verschlingt. Diese Universalstaaten haben stets an der centrifugalen Macht der Volksindividualitäten, deren Selbständigkeit sie unterdrücken, ihren natürlichen Gegner.

Der Begriff des freien Mechanismus nähert ſich ſchon dem Begriff des Organismus; Leibnitz erklärte den letzteren als eine Gruppe oder ein Syſtem von Monaden, die von einer Centralmonade beherrſcht ſind und innerhalb dieſer Herrſchaft ſelbſt wieder kleinere Reiche bilden.

§. 175.
Die Neutraliſation der Objecte.

Indeſſen iſt auch in ihrer vollkommenſten Form die mechaniſche Weltordnung nicht im Stande, die Aufgabe zu löſen, die der Begriff des Univerſums als der eines vollendeten Ganzen fordert. Der Mechanismus kann die Objecte nicht wirklich vereinigen und zuſammenfaſſen. Er ſetzt ſie in ſeiner höchſten Form als relative Centra, die eine eigene Selbſtändigkeit ausmachen unter der Herrſchaft eines Centralobjects. Aber dieſes Centralobject iſt als einzelnes Object ſelbſt wieder relativ und fordert alſo für ſich auch ein Centralobject, von dem es beherrſcht wird. Und da jedes beherrſchende Centrum immer wieder in ein Object fällt, ſo leuchtet ein, daß dieſe mechaniſche Ordnung der Objecte in einen endloſen Progreß geräth, in dem es kein letztes Object giebt, das in der That das beherrſchende Centrum aller übrigen wäre. So haben die Planeten ihr beherrſchendes Centrum in der Sonne, die ſelbſt wieder mit der von ihr beherrſchten Welt ſich einem höheren Centrum unterordnet.

1. Die Welt kann nicht bloß mechaniſch verfaßt ſein, ſonſt wäre ſie kein wirkliches Univerſum, und die Objecte können in keiner Form der mechaniſchen Ordnung die durch ihren Begriff geſetzte Aufgabe löſen: nämlich eine Einheit zu bilden, die dem Begriff des Allgemeinen gleichkommt. Es iſt auch leicht zu

ſehen, in welchem Punkte der Widerſpruch liegt zwiſchen dem Begriff der Welt und dem des Mechanismus. Der mechaniſche Zuſammenhang der Objecte iſt durch eine Vorausſetzung bedingt, welche die wirkliche Vereinigung der Objecte nicht zu Stande kommen läßt. Dieſe Vorausſetzung iſt die Differenz der Objecte. Jedes Object iſt durch ſeine Individualität von den andern verſchieden, es hat andre Objecte außer ſich; darum kann kein Object alle in ſich begreifen; darum iſt die als Mechanismus vollendete Gemeinſchaft keine vollendete Gemeinſchaft; vielmehr iſt in der mechaniſchen Ordnung die Vereinigung der Objecte nie zu vollenden. Der Grund liegt in der Differenz der Objecte. So lange die Objecte differente Individuen ſind, können ſie ſich nur mechaniſch verhalten und nur mechaniſch ordnen; und ſo lange ſie ſich nur mechaniſch verhalten und ordnen, bleiben ſie different.

2. Die Vereinigung der Objecte iſt die Aufgabe; die Differenz der Objecte widerſtreitet der Löſung dieſer Aufgabe. Alſo müſſen wir die Vereinigung in einer höhern Form denken, die nicht mehr bloß mechaniſch iſt. Wir müſſen eine ſolche Vereinigung denken, welche die Vorausſetzung aufhebt, unter der die mechaniſche Ordnung der Objecte ſtattfindet: alſo eine Vereinigung, welche die Differenz der Objecte aufhebt. Was in den Objecten geſchieht, geſchieht durch die Objecte ſelbſt. Die Wirkſamkeit der Objecte iſt gegenſeitig. Wenn alſo die Objecte ſich nur vereinigen können, indem ſie ihre differenten Eigenthümlichkeiten aufheben, ſo wird dieſe Vereinigung eine ſolche ſein, in der die Objecte ſich gegenſeitig indifferenziren oder neutraliſiren.

3. Die Vereinigung der Objecte geſchieht durch Neutraliſation. Wenn ſich Objecte gegenſeitig neutraliſiren, ſo hört jedes auf zu ſein, was es war; die differenten Objecte ge-

hen in ein neues Object zuſammen, das in Rückſicht auf ſeine Factoren weder mit dem einen noch mit dem andern übereinſtimmt. Es iſt keines von beiden. Es iſt ein Product differenter Objecte, aber in Rückſicht auf deren Differenz neutral. Ein ſolches neutrales Product kann aus den verſchiedenen Objecten unmöglich durch deren bloße Zuſammenſetzung entſtanden ſein. Denn in der bloßen äußeren Zuſammenſetzung bleibt jedes Object, was es iſt. Alſo iſt das neutrale Product nur durch eine Vereinigung möglich, in der die Objecte ſo intim mit einander verkehren, daß jedes die Eigenthümlichkeiten des andern in ſich aufnimmt und dem anderen die ſeinigen mittheilt. Dieſe intime Vereinigung iſt nicht Zuſammenſetzung, ſondern Durchdringung (nicht Juxtapoſition, ſondern Intusſusception). Es leuchtet daher ein, daß die gegenſeitige Durchdringung der Objecte unmöglich durch den Mechanismus ſtattfinden kann, durch die Vereinigung der Objecte aber nothwendig gefordert wird.

Zuſatz. Das anſchaulichſte Beiſpiel einer ſolchen gegenſeitigen Neutraliſation oder Durchdringung der Objecte ſind in der Körperwelt die chemiſchen Verbindungen. Aber der Neutraliſationsproceß gilt, wie der mechaniſche, nicht bloß von den Körpern. Die Objecte als ſolche fordern die Vereinigung und bedürfen darum der gegenſeitigen Durchdringung und Ergänzung. Auch in dem menſchlichen Verkehr finden ſolche Durchdringungen ſtatt in demſelben Maße, als der Verkehr intim und der Contact eindringlich iſt. Sitten, Gebräuche, Bildungsformen, Vorſtellungsweiſen der Menſchen neutraliſiren ſich gegenſeitig und erzeugen eine gemiſchte und neutrale Bildung, die auf dem Schauplatz der Weltgeſchichte überall, wo ſie ſtattfindet, eine gemeinſchaftliche Völkerentwicklung anbahnt. So war z. B. die alexandriniſche Bildung, mit welcher das Alterthum endet und dem Chriſtenthum entgegenkommt, eine Neutraliſation griechiſcher und orientaliſcher Vorſtellungsweiſen; ſo waren die Kreuzzüge im Mittelalter, je länger ſie dauerten, um ſo

mehr eine Neutralisation abendländischer und morgenländischer, christlicher und arabischer Bildung, und die Durchdringung dieser Gegensätze ist namentlich für die Erweiterung und den Fortschritt des christlichen Geistes von großer Bedeutung gewesen. In dieser Durchdringung, welche die Physiker chemisch nennen, in der die verschiedenen Objecte gegenseitig eines das andere sich aneignen, zeigt sich, daß sie innerlich zusammengehören und einander verwandt sind.

§. 176.
Der Weltzweck.

1. Die Objecte durchdringen sich gegenseitig und bilden ein Product, welches in Rücksicht auf seine differenten Factoren neutral ist. Diese Vereinigung, obwohl sie tiefer dringt als die mechanische, löst doch die Aufgabe nicht, welche die Natur der Objecte fordert. Die Einheit, in welcher die Objecte zusammengehen und eine Welt ausmachen, soll universal sein und dem Begriff des Allgemeinen gleichkommen. Die neutrale Einheit ist nicht universal. Das Allgemeine unterscheidet sich in die Besonderen und begreift zugleich alles Besondere in sich. Die neutrale Einheit ist nicht allgemeiner Natur. Weder unterscheidet sie sich in die besonderen Objecte, die sie in sich vereinigt, noch kann sie alle Objecte in sich vereinigen. Sie geht aus der gegenseitigen Neutralisation bestimmter Objecte hervor als ein Product, welches selbst nicht wieder productiv ist, welches nicht vermag, sich wieder zu differenziren und die unterschiedenen Objecte, die es in sich vereinigt, aus sich zu setzen. Dieses Product ist nicht wirksam, nicht selbstthätig, nicht subjectiv. Und da es hervorgeht aus der Neutralisation bestimmter Objecte, so ist dieses neutrale Product selbst wieder ein bestimmtes und differentes Object, das als solches niemals alle Objecte

in ſich vereinigt. Mit einem Worte: die neutrale Einheit der Objecte iſt weder productiv noch total, alſo in keiner Weiſe allgemein, wie es der Begriff der Objecte fordert.

2. Die allgemeine Einheit der Objecte iſt kein Object, weder ein differentes noch ein neutrales. Dieſe Einheit kann weder durch die mechaniſche Gemeinſchaft noch durch die chemiſche Durchdringung der Objecte zu Stande kommen. Wir werden ſie daher zunächſt von den Objecten unterſcheiden müſſen, von allen. Nun iſt das Allgemeine, welches nicht objectiv iſt, der ſubjective Begriff. Wir werden daher die allgemeine Einheit der Objecte zunächſt ſo denken müſſen, daß ſie als ſubjectiver Begriff den Objecten gegenüberſteht: als der Begriff, der alle Objecte beſtimmt und ſich unterordnet.

Die Einheit, welche die Objecte zu erfüllen haben, aber in keiner Gemeinſchaft, die ſie eingehen, wirklich erreichen, kann nur als eine ſolche gedacht werden, die erfüllt werden ſoll, d. h. als Ziel oder Zweck der Objecte: als der Zweck, in dem alle Objecte übereinſtimmen, der alſo den Inbegriff oder die Einheit derſelben ausmacht, d. h. als Weltzweck.

3. Es giebt kein Object, das alle Objecte vereinigt, beherrſcht, durchdringt: weder ein centrales noch ein neutrales Object, das univerſal wäre. Es giebt kein Univerſalobject. Es muß aber eine Univerſalmacht geben, die alle Objecte beherrſcht. Sonſt bilden die Objecte ſelbſt kein Ganzes, kein Univerſum, das ſie ihrem Begriff nach bilden müſſen. Wenn alſo eine ſolche allgemeine, die Objecte beſtimmende Macht gedacht werden muß und als Object nicht gedacht werden kann, ſo leuchtet ein, daß wir ſie zunächſt von allen Objecten unterſcheiden und denſelben gegenüberſtellen müſſen als ſubjectiven Begriff, der aber nicht bloß ſubjectiv iſt, ſondern in die Objecte eindringen und ſich der Welt bemächtigen ſoll. Dieſer Begriff, der in den

Objecten zur Wirklichkeit kommen will, der zunächſt nicht objectiv iſt, aber objectiv ſein ſoll, iſt der Zweck, den die Welt zu erfüllen hat, d. h. der Weltzweck.

Die Frage heißt: wie muß der Weltzweck gedacht werden? Wie muß er zunächſt gedacht werden?

Zuſatz. Der Begriff des Zwecks bildet das letzte Thema unſerer Unterſuchung. Wir haben in den noch übrigen Kategorien nichts anderes zu thun, als dieſen Begriff zu entwickeln. Da der Begriff des Zwecks nöthig iſt zur Vollendung des Weltbegriffs, ſo rechnen wir die erſte Form dieſes Begriffs noch zu den Kategorien der Objectivität. Was die Objecte bezwecken oder was durch ſie bezweckt wird, gehört noch zum Begriff der Objecte. Wir rechnen daher den Zweckbegriff nur ſo weit unter die Weltbegriffe, als ſich der Zweck auf die Objecte bezieht. Wir werden ſehen, daß in dieſer erſten Form der Zweckbegriff ſelbſt noch in die Welt der Objecte fällt. (Vgl. den flgd. §. Nr. 6.)

Daß der Zweckbegriff ein Weltbegriff iſt, zeigt die Geltung dieſes Begriffs in den Theorien der Welterklärung. Mechanismus und Teleologie bilden in dieſen Theorien die beiden leitenden Geſichtspunkte, die entweder das Recht der Welterklärung einander ſtreitig machen oder ſich zur Löſung dieſer Aufgabe vereinigen. Es giebt Syſteme, die keine andere Erklärung der Welt gelten laſſen als die mechaniſche; andere, die ausſchließlich teleologiſch ſind. Hier ſtehen Mechanismus und Teleologie einander entgegen, wie im Alterthum Demokrit und Plato. Es giebt andere Syſteme, welche dieſen Gegenſatz zu vermeiden und zu verſöhnen ſuchen, indem ſie die mechaniſche und teleologiſche Erklärungsweiſe ſo vereinigen, daß ſie den Mechanismus dem Zweckbegriff unterordnen. Ein Beiſpiel ſolcher Vereinigung iſt im Alterthum Ariſtoteles, in der neuern Zeit Leibnitz. Es iſt möglich, daß in der Welterklärung Mechanismus und Teleologie einander entgegengeſetzt oder vereinigt werden. Aber es iſt nicht möglich, daß es Syſteme giebt, die keines von beiden ſind.

§. 177.
Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel.

Die äußere oder mechaniſche Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel.

1. Jeder Zweck iſt ein Begriff, der die Tendenz hat, ein Object zu werden. Die Thätigkeit, welche Zwecke verwirklicht, nennen wir Zweckthätigkeit. Worin unterſcheidet ſich die Zweckthätigkeit von der mechaniſchen Wirkſamkeit? Beide ſind cauſal, aber bei der Zweckthätigkeit iſt in der Urſache der Begriff der Wirkung gegenwärtig, was bei der mechaniſchen Thätigkeit, da hier die Objecte äußerlich auf einander einwirken, der Fall nicht ſein kann. In der Zweckthätigkeit iſt die Urſache Abſicht (causa finalis), was die mechaniſche Urſache, da ſie von Außen determinirt wird, nicht ſein kann.

Der Zweck iſt ein zu verwirklichender Begriff; er iſt daher allgemeiner Natur. Die Zweckthätigkeit iſt darum nothwendig Specification des Allgemeinen. Der Zweck, indem er ſich verwirklicht, muß ſich ſpecificiren. Nun geht die Wirkſamkeit der Objecte, da ſie vollkommen beſtimmt ſind, nicht vom Allgemeinen ins Beſondere, ſondern vom Einzelnen ins Allgemeine (§. 170. §. 175. Nr. 1.). Ihre Thätigkeit iſt nicht ſpecificirend, ſie iſt darum zunächſt nicht Zweckthätigkeit.

2. Mithin iſt die Zweckthätigkeit, die der Begriff der Objecte fordert, zunächſt nicht die Wirkſamkeit der Objecte ſelbſt. Wir müſſen darum den Zweck, den die Objecte haben, der Welt gegenüber ſtellen und außer die Objecte ſetzen; wir müſſen alſo den Zweck zunächſt als äußeren Weltzweck denken. Was die Objecte bewirken ſollen (den Zweck der Objecte) müſſen wir ſo begreifen, daß nicht die Objecte ſelbſt es bezwecken, ſondern daß es in ihnen und durch ſie bezweckt wird.

Wir haben also den äußeren Zweck und ihm gegenüber die Objecte. Beide verhalten sich zu einander; der Zweck bezieht sich auf die Objecte und die Objecte auf sich. Wie muß der Zweck in dieser Rücksicht auf die Objecte, wie müssen die Objecte in dieser Rücksicht auf den Zweck gedacht werden?

3. Der Zweck verhält sich zu den Objecten, wie das Allgemeine zum Besonderen. Nun steht der Zweck den Objecten gegenüber, denn er ist außer ihnen. Das Allgemeine, welches dem Besonderen gegenübersteht, ist selbst ein Besonderes. Darum werden wir den äußeren Zweck selbst als einen *besonderen* Zweck begreifen müssen. Da nun der Weltzweck schlechterdings allgemein, der äußere Zweck aber besonderer Art ist, so können wir schon an dieser Stelle einsehen, daß es der Begriff des äußeren Zwecks *nicht* sein kann, in dem sich der Begriff des Weltzwecks vollendet.

4. Der Zweck, der den Objecten gegenübersteht, muß begriffen werden als ein subjectiver und besonderer Zweck. Es ist das Subject mit seinem besonderen Zweck, das sich auf die Objecte bezieht und diese auf seinen Zweck. In dem Begriff des Besonderen liegt die Mehrheit. Der besondere Zweck muß darum gedacht werden als die *besonderen Zwecke*, die das Subject hat und in der objectiven Welt, die ihm gegenübersteht, ausführen möchte. Es ist das Subject mit seinen particularen Interessen, die es in der Welt zur Geltung bringen, denen es die Objecte unterwerfen will. Das Subject mit besonderen Interessen ist das einzelne Subject, die vielen einzelnen Subjecte. Also kann der Weltzweck den Objecten gegenüber, d. h. der äußere Weltzweck, nur gedacht werden als das Reich der besonderen Zwecke in den einzelnen Subjecten. Wie werden diesen Zwecken gegenüber die Objecte begriffen?

5. Der Zweck verhält sich zu den Objecten, wie das All-

gemeine zu dem Beſonderen. Das Beſondere wird durch das Allgemeine beſtimmt, es wird demſelben ſubſumirt. So werden die Objecte durch den Zweck beſtimmt, ſie werden demſelben untergeordnet. Es wird alſo geurtheilt, daß die Objecte, mit dem Zwecke verglichen, demſelben entſprechen oder widerſprechen, daß ſie ihm gemäß oder nicht gemäß ſind. So werden die Objecte beſtimmt als zweckmäßig oder nicht zweckmäßig. Der Zweck, dem ſie gemäß ſind, iſt ihnen äußerlich; es iſt nicht ihr eigener Zweck, ſondern es ſind die Zwecke der Subjecte, die ihnen gegenüberſtehen. Unter dieſem Geſichtspunkt kann die Zweckmäßigkeit der Objecte nur die äußere ſein. Die äußere Zweckmäßigkeit iſt die Nützlichkeit. Das Object iſt nützlich, ſofern es den Zwecken des Subjects dient. Was das Subject bezweckt, kann in dem Objecte nicht ſchon erfüllt ſein, denn ſonſt wäre das Object der erfüllte oder vollendete Zweck; und wäre der Zweck erfüllt, ſo hätte das Subject nicht nöthig, ihn erſt zu ſetzen. Das Object iſt nicht der Zweck des Subjects, es dient ihm bloß; es iſt dieſem Zwecke untergeordnet oder dienſtbar (nützlich). Der Zweck ſoll erſt wirklich werden durch die Objecte; dieſe vermitteln die Verwirklichung des Zwecks, ſie helfen ihn ausführen und müſſen daher begriffen werden als Mittel.

Die Ausführung des Zwecks iſt die Verwirklichung des Begriffs, die Specification eines Allgemeinen, alſo ein Schluß. Der Mittelbegriff dieſes Schluſſes iſt der Begriff der Mittel.

Der äußere Zweck in Rückſicht auf die Objecte muß begriffen werden als das Reich der beſondern Zwecke; die Objecte in Rückſicht auf den äußern Zweck müſſen begriffen werden als das Reich der Mittel; das Verhältniß beider als das der äußeren Zweckmäßigkeit.

Wenn aber der Zweck den Objecten gegenüberſteht und ſich äußerlich zu ihnen verhält, ſo kann er auch nur von Außen die

Objecte ergreifen und sich dienstbar machen, so muß er also äußerlich auf dieselben einwirken oder sie von Außen determiniren. Die äußere Determination ist die mechanische. Wir können daher die äußere Zweckmäßigkeit auch als die mechanische bezeichnen und die Objecte als *mechanische Mittel*.

6. Wir haben demnach eine Welt der Zwecke und ihr gegenüber eine Welt der Mittel. Dort die Subjecte mit ihren Interessen; hier die Objecte, die jetzt nur in Rücksicht auf jene subjectiven Zwecke gelten, als die Mittel ihrer Verwirklichung. Die Subjecte mit ihren besonderen Zwecken sind Individuen, also selbst Objecte. Sie determiniren die Objecte von Außen und wirken mechanisch auf dieselben ein. Was aber auf die Objecte mechanisch einwirkt, ist selbst Object.

Hier kommt es ganz klar zum Vorschein, daß wir mit dem Begriff des äußeren Zwecks nur scheinbar die Welt der Objecte überschritten haben, in Wahrheit sind wir mitten in derselben befangen geblieben. Der Begriff des äußeren Zwecks theilt die Welt der Objecte in zwei Hälften, theilt die Objecte selbst in zwei Classen und vereinigt beide so, daß die einen als die Zwecke der anderen und diese als die Mittel jener gelten. Hier liegt das Beispiel sehr nahe. Mensch und Natur gehören in dieselbe objective Welt. Aber die menschlichen Individuen mit ihren Interessen gelten sich als das Reich der Zwecke und betrachten die Natur als das Reich ihrer Mittel. Die Natur gilt als das dienstbare Object des Menschen. Ihr Zweck ist, daß sie die menschlichen Zwecke vermittelt, daß sie dem Menschen nützt. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts kannte in ihrer Naturbetrachtung kaum einen höheren Standpunkt.

7. Im Begriff des äußeren Zwecks fallen daher Zweck und Mittel auseinander. In eine andere Classe der Objecte fallen die Zwecke, in eine andere die Mittel. Nun sollen die sub-

jectiven Zwecke verwirklicht werden. Die Verwirklichung ſoll vermittelt werden durch die Objecte. Dieſe letzteren ſind von ſich aus jenen ſubjectiven Zwecken fremd. Daher müſſen ſie erſt dieſen Zwecken untergeordnet, durch dieſelben beſtimmt oder zu Mitteln gemacht werden. Dieſe Verwandlung des Objects in ein Mittel iſt darum in der Verwirklichung der ſubjectiven Zwecke der nächſte Zweck. Da nun jeder Zweck zu ſeiner Verwirklichung ein Mittel fordert und zwar ein äußeres, ſo wird das Mittel, ſofern es Zweck iſt, ſelbſt wieder ein Object zu ſeiner Vermittlung brauchen. Und ſo werden ſich zwiſchen den ſubjectiven Zweck und ſeine Verwirklichung als Mittelglieder nothwendig eine Reihe von Mitteln einſchieben, von denen das vorhergehende zum folgenden ſich ſtets verhält, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Beſonderen, wie das Mittel zur Zweckverwirklichung oder wie der nähere Zweck zu dem entfernteren. Aus dem Reiche der Mittel wird ein Stufenreich der Mittel, welches, wie der Begriff, ſich immer mehr und mehr ſpecificirt, bis ſich der Zweck in dem wirklichen Objecte vollendet. Wir ſehen ſchon, wie die Ordnung der Objecte eingeht in die Form des Begriffs.

8. Das Subject ſetzt den Zweck, zu dieſem Zweck das nächſte Mittel, das nicht in das Subject, ſondern in die Objecte ihm gegenüber fällt. Jetzt muß das Object als Mittel geſetzt werden. Das iſt der nächſte Zweck, zu deſſen Verwirklichung ein nächſtes Mittel gebraucht wird, welches ebenfalls in die Objecte fällt, denen das Subject mit ſeinen Zwecken gegenüberſteht. So braucht das Subject in der Verwirklichung ſeiner Zwecke nicht ſich ſelbſt, ſondern immer wieder die Objecte als Mittel, es läßt dieſe für ſich handeln und bleibt ſelbſt immer nur zweckſetzend, aber nicht als Mittel dienend. Je weniger das Subject ſich ſelbſt als Mittel ins Spiel ſetzt, je weniger es ſelbſt als mecha-

nisches Object handelt und handeln will, um so mehr muß es die Objecte als Mittel brauchen, in Mittel verwandeln, also den Reichthum der ihm dienstbaren Mittel vergrößern. Je größer dieser Reichthum ist, um so weiter erstreckt sich die Herrschaft des Menschen über die Objecte. Diese Herrschaft zu erwerben und zu erweitern, erklärte Bacon für den eigentlichen Zweck des Menschen. Die Erfüllung dieses Zwecks ist die Cultur; die Vermittlung dieses Zwecks oder die Erwerbung jener Herrschaft, die Vermehrung und Vervielfältigung der Mittel, ist die Industrie, deren Vermittlung selbst der erfinderische Verstand ausmacht. Je weniger der Mensch Mittel ist, um so mehr kann er sich Zweck sein, um so freier wird er von der Noth des Lebens, um so edler und höher können die Zwecke sein, denen er lebt. Zur menschlichen Freiheit und Bildung sind Objecte nöthig, welche den Dienst der mechanischen Mittel verrichten. Im Alterthum waren diese nothwendigen Objecte die Sclaven (aus diesem Gesichtspunkte haben bekanntlich selbst Plato und Aristoteles die Sclaverei gerechtfertigt); bei uns sind es die Maschinen. Die mechanischen Objecte selbst treten in den Dienst der Zwecke und der Mechanismus ordnet sich der Teleologie unter. Daß der Mensch die Objecte braucht, um selbst so wenig als möglich mechanisches Object zu sein; daß er außer sich in den Objecten seine Mittel zu finden weiß: das ist die eigentliche Aufgabe der menschlichen Klugheit, die Sache des erfinderischen Geistes, „die List der Vernunft", wie Hegel sich ausdrückt.

9. Jedes Mittel, um als solches zu gelten, bedarf ein Mittel, von dem es abhängt. So erweitert sich die Reihe der Mittel ins Endlose; es giebt kein erstes Mittel, und vor lauter Mitteln kommt man zu keinem wirklichen Zweck. Setzen wir den subjectiven Zweck als erfüllt, so ist ein Object aus ihm geworden; er selbst ist in das Reich der Mittel eingetreten und

wird alſo Mittel zu einem neuen Zweck. Es giebt hier, wie kein erſtes Mittel, ſo keinen letzten Zweck: wir haben den endloſen Progreß der Mittel. Hier iſt der Widerſpruch und das Problem, welches der Begriff des äußern Zwecks enthält, und deſſen Löſung die letzte und höchſte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft in ſich ſchließt.

In dem Begriff des äußern Zwecks fallen Zweck und Mittel auseinander. So lange Zweck und Mittel auseinanderfallen, iſt der endloſe Progreß der Mittel unvermeidlich; denn jedes Mittel muß als Zweck und jeder Zweck wieder als Mittel gelten. Unmöglich alſo kann der Begriff des äußern Zwecks der wahre Begriff des Zwecks ſein. Um dieſen Widerſpruch zu löſen und den Begriff des Zwecks zu vollenden, müſſen wir den Dualismus von Zweck und Mittel aufheben, alſo die Einheit beider denken d. h. den Begriff eines Zwecks, der ſein Mittel nicht außer ſich, ſondern in ſich hat, der ſich ſelbſt vermittelt, nicht durch Objecte, die außer ihm ſind, vermittelt wird. Dieſen Zweck, der ſein eigenes Mittel, dieſes Mittel, das ſein eigener Zweck iſt, begreifen wird als Selbſtzweck oder Idee.

Neuntes Capitel.

Die Idee oder der Selbstzweck.

§. 178.

Die Geschichte des Zweckbegriffs.

Wir haben gezeigt, daß der Begriff der Objecte oder des Universums den Zweckbegriff fordert, daß ohne diesen die wirkliche Vereinigung der Objecte (das Universum) nicht gedacht werden kann; daß der Zweckbegriff zuerst als der äußere Weltzweck gefaßt werden muß, als die Welt, die sich unterscheidet in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel; daß dieser Dualismus von Zweck und Mittel aufgehoben und die Einheit beider gedacht werden muß, nämlich der Begriff des sich selbst verwirklichenden Zwecks oder des Selbstzwecks. Der Begriff des Universums fordert die Unterscheidung in die Welt der Zwecke und in die Welt der Mittel, eine Unterscheidung, die sich als Gegensatz ausspricht: das bloße Subject gegenüber der objectiven Welt. Da aber die Welt nur eine sein kann, so fordert der Begriff der Universaleinheit, daß Zweck und Mittel in demselben Begriff vereinigt gedacht werden müssen: er fordert den Begriff des Selbstzwecks. Wie muß der Selbstzweck gedacht werden? Das ist die nächste und zugleich letzte Frage un-

ſerer Unterſuchungen. Bevor wir ſie löſen, bemerken wir, was die Erfahrung lehrt: daß in der Geſchichte der Philoſophie der Zweckbegriff in der That ſo gedacht worden iſt, als wir ihn eben entwickelt haben.

1. Unſere logiſche Entwicklung des Zweckbegriffs wird beſtätigt durch die geſchichtliche. Es giebt in der Geſchichte der Philoſophie kein Zeitalter, in welchem der Zweckbegriff ſeine Geltung nicht gehabt oder im richtigen Zeitpunkt gefordert hätte. Und ſo oft dieſer Begriff in die Philoſophie eingetreten iſt, hat er ſich als ein Princip geltend gemacht, das zuerſt in der Form des äußeren Weltzwecks (als die Herrſchaft der ſubjectiven Zwecke) geſetzt, dann in der Form des Selbſtzwecks tiefer gedacht und begriffen wurde.

2. Die Philoſophie des Alterthums ſetzte zur Erklärung der Dinge (der Welt) den Zweckbegriff zum erſtenmal in der Lehre des Anaxagoras. Um die Welt zu ordnen und aus dem Chaos den Kosmos zu geſtalten, iſt ein intelligentes Princip nöthig, welches von der ſtofflichen Welt unterſchieden und derſelben entgegengeſetzt werden muß als die ordnende Vernunft (νοῦς). Dieſes intelligente und ordnende Princip iſt nothwendig zweckthätig. Dieſer Zweck, der die Welt außer ſich hat, iſt der äußere Weltzweck.

3. Aber der äußere Weltzweck unterſcheidet ſich nothwendig in ſo viele beſondere und particulare Zwecke, deren Träger die einzelnen, intelligenten Individuen ſind. Dieſe ſubjectiven Zwecke ſind auch Weltzwecke, denn ſie ordnen ſich die Welt unter und betrachten dieſe lediglich als das Reich ihrer Mittel. Nun gehören die Träger dieſer Zwecke als Individuen ſelbſt zur Welt und in das Gebiet der Objecte. Alſo unterſcheidet ſich die Welt in das Reich der Zwecke auf der einen Seite und in das Reich der Mittel auf der anderen. Die Herrſchaft dieſer Zwecke

fällt zuſammen mit der Herrſchaft der menſchlichen Intelligenz, die ſo klug iſt, überall ihre Mittel zu finden, um ihre Zwecke zu verwirklichen, welche ſelbſt hier nichts anderes ſind, als die Intereſſen und der Nutzen des Individuums. Das Individuum herrſcht, indem es verſteht, die Welt zu nützen; es herrſcht durch ſeine Klugheit. Das iſt der Standpunkt der alten Sophiſten, die auf Anaxagoras folgen und den Begriff der ſubjectiven und beſonderen Zwecke zur Geltung bringen. Protagoras ſagt: „der Menſch iſt das Maß aller Dinge.“ Der Satz bedeutet: das Individuum mit ſeinen Intereſſen ſetzt ſich als den Zweck der Dinge (als Weltzweck).

4. Aber die individuellen, menſchlichen Zwecke ſind ſelbſt nur Mittel, ſie ſind niemals letzter Zweck, ſie ſind nicht Endzweck. Soll der Menſch wirklich als Zweck, als Endzweck gedacht werden, ſo kann als ſolcher nicht das Individuum mit ſeinen particularen Intereſſen, ſondern nur das allgemeine Weſen des Menſchen gelten. Denn der Zweck iſt das wahrhaft Allgemeine. Der Menſch hat ſein allgemeines Weſen zu verwirklichen, indem er es erkennt und nach dieſer Erkenntniß handelt. Er allein iſt dieſer Zweck. Er allein kann dieſen Zweck verwirklichen. Er iſt ſein eigener Zweck und zugleich das Mittel deſſelben. So wird der Menſch als Selbſtzweck gedacht. Dies iſt der Standpunkt des Sokrates, der auf die Sophiſten folgt. Der allein werthvolle Zweck iſt die καλοκἀγαθία: die Idee des Menſchen. Was vom Menſchen gilt, muß von allen Objecten der Welt gelten. Keines iſt bloß Mittel. Jedes iſt der individuelle Ausdruck ſeiner Gattung. Dieſe Gattung iſt ſein Endzweck, ſeine Idee. Nichts gilt, als die Ideen der Dinge. Das iſt der Standpunkt Plato's, der auf Sokrates folgt. Jedes Ding iſt die Erfüllung ſeines Endzwecks. Es hat dieſen Zweck nicht außer ſich, ſondern in ſich; es iſt nicht Mittel für einen fremden Zweck,

nicht bloß Abbild ſeines Zwecks, ſondern es iſt deſſen Erfüllung und Selbſtverwirklichung. Es iſt Entelechie, und die Welt muß begriffen werden als ein Stufenreich ſolcher Entelechien. Das iſt der Standpunkt des Ariſtoteles, der auf Plato folgt. Sokrates, Plato und Ariſtoteles bilden die claſſiſche Philoſophie der Griechen. In dieſem claſſiſchen Zeitalter herrſcht der Begriff des Selbſtzwecks.

5. Das Chriſtenthum beruht auf der Geltung des Zweckbegriffs. Es ſetzt einen beſtimmten Zweck, der als Endzweck der Welt gilt. Der Endzweck der Welt iſt die Erlöſung des Menſchen. In dieſem ihrem oberſten Princip iſt die chriſtliche Weltanſchauung durchaus teleologiſch. Das Mittel dieſer Erlöſung iſt Chriſtus. Er iſt der Mittler. Aber dieſem Mittel iſt der Zweck nicht fremd. Chriſtus iſt Mittel und Zweck in Einem; er iſt die Welterlöſung in Perſon und gilt deßhalb dem chriſtlichen Glauben nothwendig als Endzweck der Welt. Jetzt gilt die Erlöſung des Menſchen als die Vereinigung mit Chriſtus. Das Mittel dieſer Vereinigung iſt die Kirche als das Reich der Gnadenmittel. Dieſe Mittel gelten der Kirche nicht als ſolche, denen ihr Zweck fremd iſt, ſondern ſie tragen nach kirchlicher Geltung dieſen Zweck in ſich; ſie ſind ſelbſt erlöſender Natur oder ſacramental. Jetzt wird die Kirche als das Reich dieſer Mittel, als die Gnadenanſtalt, ſelbſt Endzweck, und das Mittel iſt der Glaube an die Kirche, der im Gehorſam beſteht, in der ſeligmachenden Kraft der kirchlichen Werke. Jetzt gilt die Herrſchaft der Kirche als Endzweck, und das Mittel iſt die Hierarchie mit dem Papſtthum. Zuletzt gilt die Hierarchie als Endzweck und als Mittel Alles, das ſie befördert. Jedes Mittel, das dieſem Zwecke dient, nimmt an dem Endzwecke Theil: es iſt heilig, wie dieſer. Daher der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel.“ Dieſer Satz iſt als Schlußſatz ganz richtig. Iſt er

falſch, ſo liegt das proton Pseudos nicht in ihm, ſondern in den Prämiſſen. Der Endzweck kann ſein Mittel nicht außer ſich, ſondern nur in ſich haben. Die Mittel des Endzwecks ſind ſeine eigenen Mittel; ſie ſind darum, wie er ſelbſt. Der Schluß heißt: dieſer Zweck iſt Endzweck; dieſes Object iſt Mittel zu dieſem Zweck; alſo iſt es im Endzweck begriffen. Iſt die Kirche, (die Herrſchaft der Kirche, die Hierarchie) Endzweck, ſo ſind die Mittel, welche dieſen Zweck befördern, Mittel des Endzwecks, alſo heilig, wie dieſer. Gilt die katholiſch-kirchliche Teleologie, die nichts anderes iſt, als der richtige Ausdruck der kirchlichen Weltanſchauung, ſo iſt der Jeſuitismus eine ſtreng logiſche Folge. Und eben darin beſteht ſeine Macht. Soll dieſe Folge nicht gelten, ſo muß man ſich gegen die Prämiſſe erheben. Dieſe Prämiſſe heißt: „die Kirche mit ihren nothwendigen Bedingungen iſt Endzweck; ſie iſt das Mittel der Erlöſung.“ Der Gegenſatz heißt: „die Kirche iſt nicht Endzweck; ſie iſt nicht Mittel der Erlöſung; es ſind nicht die Werke, welche ſelig machen, ſondern allein der Glaube, die innere Wiedergeburt des Menſchen.“ Dadurch wird die Erlöſung aus einem kirchlichen Selbſtzweck in einen menſchlichen verwandelt. Und eben in dieſem Punkt liegt die ganze Differenz zwiſchen dem katholiſchen und proteſtantiſchen Begriffe des Endzwecks und die ganze Bedeutung des letzteren. Wird der Weltzweck der Erlöſung als ein äußerer gefaßt, der, gleichviel in welcher Form, ſich der Menſchenwelt gegenüberſtellt; gilt die letztere nur als das Material der Erlöſung, ſo iſt die nothwendige Folge die Herrſchaft der particularen kirchlichen Zwecke, die Theilung der Welt in das Reich der kirchlichen Zwecke und in das Reich der weltlichen Mittel, in das Reich der heiligen Mittel und in das der profanen.

6. Die neuere Philoſophie beginnt mit der Verneinung der Zweckbegriffe. Bacon läßt ſie nur noch in der Metaphyſik

gelten. Descartes will die Zweckbegriffe aus der Naturerklärung verbannt wiſſen; Spinoza verwirft ſie vollkommen als bloße Trugbilder der Imagination, als Vorſtellungen ohne alle reale Bedeutung. In dieſen Syſtemen gilt die mechaniſche Welterklärung. In der Lehre Spinoza's gilt ſie ausſchließlich. Gegen den Mechanismus erhebt Leibnitz von Neuem den Zweckbegriff, nicht ausſchließlich, ſondern ſo, daß der Mechanismus ſelbſt durch den Zweck beherrſcht wird und in dieſer dem Zwecke untergeordneten Bedeutung gilt. Aber zuletzt iſt auch bei Leibnitz der Weltzweck äußerlich; er iſt gleich dem göttlichen Weltplan, und dieſer ein Product der göttlichen Weisheit, die aus ſo vielen möglichen Welten die beſte wählt: er iſt die präſtabilirte Weltharmonie. Dieſem Begriff folgt die Metaphyſik des achtzehnten Jahrhunderts und namentlich die deutſche Aufklärung. Jetzt zeigt ſich dieſelbe Vorſtellungsweiſe, die immer aus dem Begriffe des äußeren Weltzwecks hervorgeht. Die Welt theilt ſich in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel. Der Menſch mit ſeinen Zwecken ſteht auf der einen Seite, die Natur mit ihren Mitteln auf der anderen. Die Natur wird begriffen durch die Zwecke des Menſchen; ſie wird erklärt durch den Nutzen, den ſie dem Menſchen bringt; dieſer Nutzen ſelbſt gilt als die Abſicht der Schöpfung. „Welche Verehrung verdient der Weltenſchöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum ſchuf, gleich auch den Stöpſel erfand!" Die lebloſen Dinge ſind gemacht in Rückſicht auf die lebendigen (Reimarus), die ganze Natur in Rückſicht auf den Menſchen. Und wie die Natur, ſo die Kunſt. Die Kunſt iſt Mittel, deſſen Zweck der Menſch iſt, ein nützliches Mittel für die Erziehung, Beſſerung, Veredlung des Menſchen u. ſ. f. Ueberall gilt der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit.

7. Der Begriff des Selbſtzwecks kommt, wie im Alterthum

erſt durch Sokrates, ſo in der neueſten Zeit erſt durch Kant zur entſcheidenden Geltung. Er bildet ſeitdem das Thema der Philoſophie. Gegen die particularen menſchlichen Zwecke erhebt Kant den menſchlichen Endzweck als Sittengeſetz; die moraliſche Welt iſt nur erkennbar durch dieſen Begriff, die phyſiſche dagegen nur durch den Begriff der mechaniſchen Cauſalität. Doch giebt es eine Natur, die ohne den Zweckbegriff nicht vorgeſtellt werden kann, die auch nicht bloß als Mittel für fremde Zwecke angeſehen ſein will, ſondern als Selbſtzweck: das iſt die organiſche Natur. Daſſelbe gilt von den äſthetiſchen Erſcheinungen und der Kunſt. Kant unterſucht den Begriff des Selbſtzwecks in ſeiner Sittenlehre und in ſeiner Kritik der Urtheilskraft. Er macht ihn dort als ein imperatives Princip, als Geſetz (Maxime des Willens), hier als eine nothwendige Betrachtungsweiſe (Maxime der Reflexion) geltend: als teleologiſche Beurtheilung in Rückſicht auf das Lebendige, als äſthetiſche in Rückſicht auf das Schöne und die Kunſt. Wird aber die moraliſche Welt als Endzweck gedacht, ſo muß die Natur als das Reich der Mittel gelten, welches der ſittliche Endzweck ſelbſt fordert und ſetzt. Das iſt der Standpunkt Fichte's. Wenn aber die ſittliche Welt und die Kunſt, die aus dem Menſchen hervorgehen, als Selbſtzweck gedacht werden müſſen, ſo muß daſſelbe von der Natur gelten, aus welcher der Menſch hervorgeht. Wenn die organiſche Natur als Selbſtzweck vorgeſtellt werden muß, ſo wird ſie auch durch dieſen Begriff erkannt werden müſſen, ſo wird daſſelbe von der geſammten Natur gelten. Das iſt der Standpunkt Schelling's. Es bleibt daher kein Object, das dieſer Begriff ausſchließt. Der Begriff des Selbſtzwecks gilt als wirkliches Univerſalprincip. So weit die Identitätsphiloſophie reicht, neigt ſie auf jedem ihrer Standpunkte ſich dieſem Begriff zu und macht mit ihm gemeinſchaftliche Sache.

§. 179.
Der Selbſtzweck oder Endzweck.

Innere Zweckmäßigkeit.

Wenn Zweck und Mittel auseinanderfallen, ſo ſind beide einander äußerlich und fremd; ſie haben keine innere Gemeinſchaft, und ihre Beziehung fällt in das Subject, das ſeine Zwecke ſetzt und die Objecte ihnen unterordnet. Das Mittel iſt, mit dem Zweck verglichen, nicht deſſen eigenes Mittel. Der Zweck iſt, mit dem Mittel verglichen, nicht deſſen eigener Zweck. Der Zweck vermittelt nicht ſich, er wird vermittelt; das Mittel bezweckt nicht ſelbſt; durch daſſelbe wird etwas bezweckt. Wenn der Zweck vermittelt iſt, ſo iſt er ſelbſt ein Object geworden oder ein Mittel für andere Zwecke. Wenn daher Zweck und Mittel auseinanderfallen, ſo giebt es keinen letzten Zweck (§. 177 Nr. 9).

1. Wenn dagegen der Zweck ſich ſelbſt vermittelt, ſo kann er durch nichts Anderes vermittelt werden. Es giebt zu dieſem Zweck kein Mittel außer ihm. Nur er ſelbſt kann ſich vermitteln, d. h. er iſt ſein eigenes Mittel, er hat ſeine Mittel in ſich. Und er kann nichts Anderes vermitteln als ſich ſelbſt, d. h. er iſt ſein eigener Zweck oder *Selbſtzweck*. Es kann durch ihn nichts Anderes bezweckt werden, als er ſelbſt. Er iſt kein Zweck, der einen anderen außer ſich hat, alſo kein endlicher, ſondern ein wahrhaft *unendlicher* Zweck. Weil er ſelbſt nicht wieder Mittel für andere Zwecke ſein kann, ſo iſt er in Rückſicht ſeiner eigenen Mittel deren letzter Zweck oder *Endzweck*, eine wirkliche causa finalis. Die endlichen und particularen Zwecke laufen ins Endloſe, wie die gerade Linie; ſie nehmen kein Ende, weil ſie immer wieder Mittel werden. Der Endzweck iſt in ſich vollendet, wie der Kreis.

2. Der Selbſtzweck iſt ſubjectiv, denn er iſt ein Selbſt. Er ſoll objectiv ſein, denn er iſt Zweck. Er iſt in Wahrheit objectiv, denn er vermittelt ſich ſelbſt. In ihm iſt daher Subject und Object wirklich vereinigt. Das Subject, welches den Objecten gegenüberſtand, war bloß ſubjectiv und mußte daher begriffen werden als ein beſonderes Subject, als ein Individuum, das ſelbſt Object iſt unter Objecten. Dagegen das Subject, welches die Objecte in ſich begreift, iſt wahrhaft allgemein; und die Einheit, welche der Begriff der Objecte fordert, kann nur in dieſer Form gedacht werden: als Zweck und zwar als Selbſtzweck. Der Selbſtzweck unterſcheidet ſich von dem bloß ſubjectiven Zweck, wie das Object von der bloß ſubjectiven Vorſtellung. Um dieſen Unterſchied auszudrücken, bezeichnen wir den Begriff des Selbſtzwecks mit dem Worte Idee. Wir können im Unterſchiede von dem ſubjectiven Zweck, der abhängig iſt von dem Subject, das ihn ſetzt, und von dem Mittel, das ihn verwirklicht, den Selbſtzweck (Idee) auch den freien Zweck nennen. Es ſoll damit nichts anderes ausgedrückt ſein, als daß der Zweck, den die Objecte erfüllen, ihr eigener Zweck iſt, und daß dieſer Zweck ihr innerſtes Weſen, ihre wahrhafte Wirklichkeit ausmacht.

3. Die Uebereinſtimmung der Objecte mit dem Zweck giebt den Begriff der Zweckmäßigkeit. Iſt der Zweck den Objecten fremd und äußerlich, ſo kann die Zweckmäßigkeit keine andere ſein als eine äußere und mechaniſche (§. 177 Nr. 5). Iſt dagegen der Zweck, mit dem die Objecte übereinſtimmen, ihr eigener Zweck (Selbſtzweck), ſo muß dieſe Uebereinſtimmung, die wirkliche Einheit von Zweck und Mittel, als innere oder immanente Zweckmäßigkeit begriffen werden. Dieſer Begriff iſt zu entwickeln.

Zuſatz. Um den Begriff des Selbſtzwecks zunächſt zu ver-

deutlichen, nehme ich als Beiſpiel die kantiſche Sittenlehre. Es giebt nach Kant kein wahrhaft ſittliches und geſetzmäßiges Handeln, ſo lange wir mit particularen und bedingten Zwecken zu thun haben. Es muß einen allgemeinen und unbedingten Zweck geben, der niemals Mittel zu anderen Zwecken ſein kann. Das ſittliche Handeln fordert einen Endzweck. Dieſer ſittliche Endzweck iſt das Sittengeſetz oder die Pflicht. Das ſittliche Handeln iſt das pflichtmäßige. Wodurch aber iſt das pflichtmäßige Handeln vermittelt? Alle Handlungen ſind vermittelt durch Motive. Das Motiv der ſittlichen Handlung darf kein anderes ſein als die ſittliche Geſinnung. Die Pflicht ſoll geſchehen aus Pflicht. „Die Pflicht um der Pflicht willen:" gebietet das Sittengeſetz. Die Pflicht iſt Endzweck. Das Mittel dieſes Zwecks iſt einzig und allein die Pflicht. So hat die Pflicht keinen anderen Zweck und kein anderes Mittel als ſich ſelbſt: ſie iſt alſo Selbſtzweck. Ich handle nur dann ſittlich, wenn die Pflicht meinen alleinigen und innerſten Zweck ausmacht. So iſt die Pflichtmäßigkeit innere Zweckmäßigkeit. Wenn ſie eine äußere wäre, ſo würde aus dem moraliſchen Handeln ein bloß äußerlich legales, wobei die Geſinnung ſein kann, welche ſie will.

§. 180.
Der Selbſtzweck als Problem.

In der Einheit von Zweck und Mittel begreifen wir die Einheit von Subject und Object, die Einheit von Begriff und Welt. Dieſe Einheit, die wir als Selbſtzweck bezeichnet haben, bildet den höchſten Begriff, bis zu welchem unſere Wiſſenſchaft reicht. Wir wollen uns deutlich machen, worin dieſe Einheit beſteht und wie ſie gedacht ſein will.

1. Nehmen wir unſeren Ausgangspunkt in dem Begriff. Wir mußten ihn denken als das Allgemeine. Wir konnten das

Allgemeine nur denken als Selbstspecification, als eine fortschreitende, zunehmende, sich vollendende. Die vollendete Selbstspecification des Allgemeinen mußte begriffen werden als das Einzelne, als Individuum oder Object, als die Welt der Objecte. Hier sind wir an der Grenze der Selbstspecification des Allgemeinen, das sich in dieser Richtung nicht weiter determiniren kann. Unmöglich kann es sich über die Objecte d. h. die Individuen hinaus individualisiren. Unmöglich kann es aufhören, sich zu bethätigen. Was also bleibt übrig? So viel ich sehe, nur eine einzige Möglichkeit. Nachdem das Allgemeine aus sich die Objecte hervorgebracht hat, muß es sich aus den Objecten hervorbringen. Es muß sich selbst erzeugen, denn es soll sich selbst verwirklichen. In seiner Selbstspecification ist diese Aufgabe keineswegs vollkommen aufgelöst. Hier erzeugt es immer nur das Besondere, nicht sich als das Allgemeine. Die Aufgabe ist erst dann wirklich gelöst, wenn sich das Allgemeine aus den Objecten wiedererzeugt; dann erst ist seine Selbstbethätigung wahrhaft geschlossen, wie ein vollkommener Kreislauf, und seine Selbstverwirklichung wahrhaft vollendet. Diese Verwirklichung bildet einen Proceß, dessen erster Grund und dessen letztes Ziel das Allgemeine selbst ist. Also müssen wir in dieser seiner Selbstverwirklichung das Allgemeine begreifen als Endzweck, als Selbstzweck.

2. Und was ist in diesem Selbstzweck begriffen? Offenbar das Allgemeine selbst, welches die Objecte (Individuen) aus sich und sich aus den Objecten hervorbringt. Offenbar dieser Schluß, in welchem das Allgemeine durch die Objecte sich mit sich selbst vermittelt. Unterscheiden wir diesen Kreislauf, welchen der Selbstzweck beschreibt, genau in seine beiden Hälften. Die eine ist die Erzeugung des Einzelnen (der Objecte) aus dem Allgemeinen, die andere ist die Wiedererzeugung des Allgemeinen aus

dem Einzelnen (den Objecten). Dort haben wir das Einzelne im Allgemeinen, die Specification des Allgemeinen; hier haben wir das Allgemeine im Einzelnen (in den Objecten). Die erſte Hälfte beſchreibt den Weg vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen; die zweite geht vom Einzelnen durch die Objecte hindurch zum Allgemeinen. Faſſen wir beide Hälften in Eines, ſo haben wir das Ganze, das ſein Syſtem vollendet, indem das Allgemeine in Wahrheit zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Das Allgemeine in ſeiner Selbſtſpecification haben wir Begriff genannt: das war die erſte Hälfte. Die Individuen, in deren Aufgabe es liegt, eine Gemeinſchaft zu bilden, haben wir Objecte, die Welt der Objecte, genannt: das war die zweite Hälfte des Ganzen. Alſo leuchtet ein, was wir im Selbſtzweck haben: die wirkliche Einheit dieſer beiden Hälften, die Einheit von Subject und Object, von Begriff und Welt. Wir müſſen das Allgemeine als Selbſtzweck, wir müſſen dieſen Selbſtzweck als Totalität, wir müſſen dieſe Totalität als die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Welt denken.

3. So nothwendig das Allgemeine ſich beſondert und vereinzelt, ſo nothwendig muß ſich das Einzelne verallgemeinern, müſſen die Individuen das Allgemeine aus ſich erzeugen. Wenn man von dieſen beiden Seiten des Ganzen und wahrhaft Wirklichen nur die eine bejaht, kommt man nothwendig zu einer einſeitigen Auffaſſung, welche die volle Wahrheit nicht begreift. Die Einen ſagen: „das Beſondere folgt aus dem Allgemeinen“. Richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die Anderen ſagen: „im Gegentheil, das Allgemeine folgt aus dem Einzelnen“. Wieder richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die volle Wahrheit iſt das Ganze. Und für die Erkenntniß giebt es keine halben Wahrheiten.

4. Das Allgemeine erzeugt ſich ſelbſt aus den Individuen,

aus den Objecten. Also sind es die Individuen oder die wirklichen Objecte, welche in diesem Schlusse die nothwendigen Mittelglieder bilden. Sie müssen daher in der Verwirklichung des Selbstzwecks als die nothwendigen Mittel begriffen werden. Das Allgemeine als Selbstzweck kann sich nur *durch* die Objecte verwirklichen. Aber diese Mittel sind ihm nicht äußerlich und fremd, sie sind seine eigenen (die von ihm selbst gesetzten) Mittel. Darum müssen wir uns näher so ausdrücken: das Allgemeine als Selbstzweck kann sich nur *in* den Objecten, nur *in* den Individuen verwirklichen. So wenig hier die Mittel dem Zwecke fremd sind, so wenig ist es der Zweck gegenüber den Mitteln. Er ist ihr eigner Zweck. Also muß auch das Individuum als Selbstzweck gedacht werden. Die Frage heißt: was ist der Selbstzweck als Individuum?

§. 181.

1. Der Selbstzweck als Leben.

Die organische Zweckmäßigkeit.

Wir müssen den Selbstzweck des Allgemeinen als den Selbstzweck auch des Individuums setzen, als dessen innern Zweck. Das Individuum erzeugt das Allgemeine; es erzeugt das Allgemeine aus sich, also zunächst *sein* Allgemeines, seine Gattung. Nun ist die Gattung selbst die erzeugende Macht der Individuen. Das Individuum kann daher die Gattung nur erzeugen, indem es ein anderes Individuum seiner Art, ein ihm gleichartiges, hervorbringt. Diese Selbsterzeugung des Individuums nennen wir *Leben* und jedes Individuum lebendig, welches die Macht hat, sich selbst (ein Individuum seines Gleichen) hervorzubringen. Wie muß der Begriff des Lebens gedacht werden?

1. Leben ist Selbstproduction des Individuums. Als

Erzeugung iſt es hervorbringende Thätigkeit oder Cauſalität. Aber dieſe Cauſalität iſt weder mechaniſch noch chemiſch; die mechaniſche erzeugt nicht, ſondern determinirt nur; und die chemiſche bringt kein Individuum hervor, welches ſelbſt wieder hervorbringender Natur wäre. Dagegen die Cauſalität, deren Product ein lebendiges Individuum iſt, erzeugt in der Wirkung von Neuem die Urſache. Die Urſache bringt ſich ſelbſt in der Wirkung hervor. Offenbar alſo iſt hier die Wirkung in der Urſache enthalten. Aber als wirkliches Individuum kann ſie nicht darin enthalten ſein, denn als ſolches ſoll ſie erſt hervorgebracht werden. Was alſo in der Urſache gegenwärtig iſt, kann nichts anderes ſein, als der erzeugende Begriff oder die Idee der Wirkung, d. h. deren Gattung. Iſt es aber der Begriff der Wirkung, der die Urſache beſtimmt und ausmacht; reſultirt alſo die Wirkung aus ſich ſelbſt (aus ihrem eigenen Begriff), ſo handelt die Urſache zweckmäßig. Wir müſſen daher das Leben als zweckthätige Cauſalität begreifen.

In jeder zweckthätigen Cauſalität iſt die Urſache beſtimmt durch die Idee der Wirkung. Das Haus wird gebaut nach dem Plane des Baumeiſters; das Kunſtwerk wird gebildet nach der Idee des Künſtlers. Der Begriff der Wirkung geht der Wirkung ſelbſt voraus und macht deren Urſache. Aber das Haus baut ſich nicht ſelbſt; ebenſowenig bildet ſich ſelbſt das Kunſtwerk. Beide werden gemacht. Denn der Zweck hat hier die Mittel ſeiner Verwirklichung nicht in ſich, ſondern außer ſich. Dagegen das lebendige Individuum wird nicht gemacht, nicht zuſammengeſetzt, wie ein Haus oder ein Uhrwerk. Es bildet ſich ſelbſt, es geſtaltet, formt, entwickelt ſich aus eignen Mitteln. Das Leben muß darum begriffen werden als Selbſtzweck. Hier iſt der Unterſchied zwiſchen der Cauſalität des Lebens und der Kunſt, zwiſchen der lebendigen und techniſchen Zweckthätig-

keit. Dort fallen Zweck und Mittel zuſammen und bilden ein und daſſelbe Weſen, hier ſind beide ſo verſchieden, wie der Baumeiſter oder der Bewohner vom Hauſe. Wenn das Haus ſich ſelbſt baute, ſo wäre es ein Organismus.

2. Was iſt organiſche Cauſalität? Das Individuum bildet ſich ſelbſt, d. h. es verwirklicht ſeinen Begriff, ſeine Gattung, ſeinen Zweck. Durch dieſen Begriff iſt es vollkommen beſtimmt in allen ſeinen Theilen. Jeder dieſer Theile iſt beſtimmt durch den Begriff des Ganzen. Da nun das Ganze der Inbegriff aller Theile iſt, ſo iſt jeder Theil des Individuums beſtimmt durch alle übrigen. Alſo beſtimmen dieſe Theile ſich wechſelſeitig und ſtehen in einer durchgängigen Wechſelwirkung oder *Gemeinſchaft*. Nun iſt aber das Ganze ſelbſt, die Totalität des Individuums, beſtimmt durch den Begriff oder die Gattung als den Endzweck des Individuums. Alſo muß die Gemeinſchaft der Theile begriffen werden als *Zweckgemeinſchaft*. Jeder Theil iſt dem Ganzen d. h. dem Zweck des Ganzen untergeordnet. Was aber einem Zwecke dient, iſt Mittel. Alſo müſſen die Theile des Individuums begriffen werden als *Mittel*. Dieſe Mittel verhalten ſich zu dem Zwecke, dem ſie dienen, keineswegs äußerlich; ſie ſind ſeine eignen Mittel, ſie ſind geſetzt und bedingt durch den Begriff des Ganzen. Der Lebenszweck vermittelt ſich ſelbſt. Wenn der Zweck durch fremde Mittel verwirklicht wird, ſo ſind ihm gegenüber dieſe Mittel mechaniſch (§. 177. Nr. 5). Wenn dagegen der Zweck ſich ſelbſt verwirklicht, ſo ſind die Mittel, die er braucht, ſeine eigenen Werkzeuge: die Mittel des Selbſtzwecks müſſen daher im Unterſchiede von den mechaniſchen Mitteln begriffen werden als *Organe* oder *Glieder*.

Das Individuum bildet ein Ganzes oder eine Gemeinſchaft von Theilen. Da dieſes Ganze Zweck iſt, ſo bildet das Individuum eine Gemeinſchaft von Mitteln. Da dieſer Zweck

ſein eigener Zweck (Selbſtzweck) iſt, ſo bildet es eine Gemeinſchaft oder ein Syſtem von Organen d. h. einen Organismus. Es bildet dieſen Organismus ſelbſt, d. h. es organiſirt ſich. Leben iſt Organiſation, Selbſtorganiſation. Das Individuum hat darum Theile, weil ſein Zweck Mittel fordert und ſetzt, um ſo mehr und mannigfaltigere Mittel, je umfaſſender der Lebenszweck iſt, der das Weſen des Individuums ausmacht.

3. In dem Organismus verkörpert oder (beſſer geſagt) objectivirt ſich die Gattung, dieſe beſtimmte Gattung d. h. dieſer beſtimmte Lebenszweck. Zugleich bildet das Individuum, indem es ſich organiſirt, ein geſchloſſenes Ganzes, das als ſolches ſich von den anderen Objecten unterſcheidet und ein Weſen für ſich ausmacht. Jetzt tritt das Leben in die Beziehung nach Außen, in das Verhältniß zu andern Objecten. Wird es in dieſem Verhältniß bloß mechaniſch determinirt, ſo hört es auf, ſeinen Zweck zu erfüllen. Wird es in dieſem Verhältniß neutraliſirt, ſo hört es ebenfalls auf, ſeinen Zweck zu erfüllen. Es hört auf zu ſein, was es iſt. Alſo fordert der Begriff des Lebens, daß ſich der Lebenszweck auch in der Beziehung nach Außen bethätigt; daß er mit den Objecten außer ihm in eine Gemeinſchaft eingeht, welche eine bloß mechaniſche oder neutrale nicht ſein kann. Nun können die Objecte mit dem Zweck keine andre Gemeinſchaft haben, als daß ſie ihm untergeordnet werden als Mittel. Alſo fordert der Begriff des Lebens, daß es ſeinem Zwecke die andern Objecte als Mittel unterordnet. Aber das Leben iſt Selbſtzweck. Der Selbſtzweck braucht keine andern Mittel als die ſeinigen. Alſo fordert der Begriff des Lebens, daß es die fremden Objecte in ſich aufnimmt und in ſeine Mittel verwandelt. Dieſe Verwandlung iſt die Aneignung oder Aſſimilation. Der Begriff des Lebens fordert daher mit der Or-

ganisation zugleich die Assimilation. Wo Leben ist, da ist Selbstgestaltung der eigenen Individualität und Aneignung fremder Objecte.

4. Vermöge dieser Selbstgestaltung und Aneignung bringt das Individuum immer von Neuem sich selbst hervor als den Ausdruck seiner Gattung, erfüllt es seinen Lebenszweck. Es erfüllt ihn noch nicht vollkommen. Denn es soll seine Gattung nicht bloß in sich darstellen und bethätigen, sondern aus sich erzeugen; es soll denselben Lebenszweck von Neuem setzen, indem es ein neues Individuum seiner Art hervorbringt. Die Individuen werden erzeugt durch die Gattung; die Gattung soll wiedererzeugt werden durch die Individuen: so fordert es der Begriff des Selbstzwecks. Das Leben erfüllt seinen Zweck, indem es sich wiedererzeugt und neue Individuen seines Gleichen hervorbringt. So vollendet es seinen Begriff: den Begriff der Selbsterzeugung. Leben erzeugt Leben. Dies geschieht im Gattungsproceß. Neue Individuen werden hervorgebracht, die wieder neue Individuen ihres Gleichen hervorbringen. Der Gattungsproceß setzt sich fort in der endlosen Reihe der Geschlechter, d. h. in der Generation.

5. Wo Selbstzweck ist oder wo ein Zweck sich selbst verwirklicht, da ist Leben, von der niedrigsten Form bis zur höchsten. Wo Leben ist, da erfüllt und bethätigt sich der Lebenszweck. Die Bethätigung des Zwecks ist seine Function; die Mittel dieser Bethätigung sind seine Organe. Die Bildung dieser Organe ist die Organisation. Die Verwandlung fremder Objecte in Lebensorgane ist die Assimilation. Die Erzeugung neuer Individuen ist der Gattungsproceß. Die Forterzeugung ist die Generation. In der Generation erfüllt und vollendet sich der lebendige Selbstzweck; darum ist die Zeugung die höchste Function des Lebens.

Zuſatz. 1. Der Begriff des Selbſtzwecks fordert den Begriff des Lebens, wie der Begriff des Objects (der Objecte) die Begriffe des Mechanismus und der Neutraliſation forderte. So wenig dieſe letzteren in der ſpeciell phyſikaliſchen Bedeutung gelten durften, wo ſie nur die Körper betreffen; ſo wenig gilt hier die Kategorie des Lebens nur von den organiſchen Körpern. Sie gilt natürlich auch von dieſen, aber nicht ausſchließlich. Darum ſind in dem von uns entwickelten Begriff auch nicht die phyſiologiſchen Unterſchiede des vegetativen und animaliſchen Lebens ausgedrückt, ſondern die Grundbedingungen und Grundfunctionen alles Lebens. Alles Leben iſt Organiſation, Aſſimilation, Generation.

In der organiſchen Natur ſind die Selbſtgeſtaltung (Wachsthum), Selbſternährung und Fortpflanzung der lebendigen Körper die augenfälligen Beiſpiele dieſer Lebensbegriffe.

Aber man redet mit vollem Recht auch von einem geiſtigen, ſittlichen, politiſchen, religiöſen, künſtleriſchen, wiſſenſchaftlichen Leben u. ſ. f. Jedes wirkliche geiſtige Leben erfüllt einen Zweck, von dem es ſelbſt erfüllt und beherrſcht wird. Dieſer Zweck bildet ſich ſeine Organe in den ihm gemäßen Anlagen, Intereſſen, Bedürfniſſen u. ſ. f. Dieſe Organe bilden in Rückſicht auf den Zweck, deſſen Mittel ſie ſind, ebenfalls eine Gemeinſchaft, in der ſie ſich gegenſeitig bedingen und fördern. Jeder Menſch hat ſeinen geiſtigen Organismus. Was wäre auch das geiſtige Leben, wenn es nicht die Objecte der Welt in ſich aufnähme, nicht fremde Vorſtellungen ſich aneignete? Alles Lernen iſt ein Innewerden, ein geiſtiges Aſſimiliren. Der Geiſt kann nicht leben, ohne zu lernen. Und was wäre das geiſtige Leben, wenn es ſich nicht fortpflanzte? Die menſchliche Bildungsgeſchichte im Großen, die Erziehung im Einzelnen iſt eine Fortpflanzung des Geiſtes, der reichſte und vollkommenſte Ausdruck des geiſtigen Lebens. Auch der Geiſt hat ſeine Generationen.

Wir haben von dem Staatsmechanismus geredet (§. 173 Zuſatz §. 174 Zuſatz). Der Staat ſoll in ſeiner höhern Form einen

ſittlichen Organismus bilden. Als ſolcher galt er bei den Alten. Die Staatsgemeinſchaft wird beſtimmt durch den ſittlichen Zweck des Ganzen, durch die Idee der Gerechtigkeit bei Plato. Dieſer Zweck organiſirt und gliedert den Staat bis in ſeine einzelnen Theile. Gilt der Staat als ſittlicher Selbſtzweck, gilt das Ganze als Idee oder Endzweck, ſo iſt der Staat ein lebendiges Weſen, zu dem ſich die Einzelnen verhalten, wie die Glieder zum Organismus. Von einem ſolchen Ganzen darf man ſagen, was von dem bloßen Verhältniß des Ganzen und der Theile (ohne den Zweckbegriff) nicht gelten darf: „Das Ganze iſt früher als die Theile" (vgl. §. 129. Nr. 2).

Zuſatz 2. Der Begriff des Lebens fordert den Begriff des Selbſtzwecks oder der innern Zweckmäßigkeit. Dieſen Begriff der organiſchen Zweckmäßigkeit hat Ariſtoteles erkannt und in ſeiner ganzen Fruchtbarkeit geltend gemacht, ſowohl phyſiologiſch als pſychologiſch. Unter den neuen Philoſophen hat Kant in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft dieſen Begriff in ſeiner Nothwendigkeit erkannt und gewürdigt durch eine tief eindringende Analyſe. Nach Ariſtoteles kann ohne dieſen Begriff das Leben nicht erklärt werden; nach Kant iſt er ein nothwendiges, aber bloß ſubjectiv gültiges Princip zur Beurtheilung des Lebens (§. 178. Nr. 7).

§. 182.

2. Der Widerſpruch des Lebens.

Das Leben enthält ein Problem in ſich, welches durch die bloßen Lebensfunctionen nicht aufgelöſt wird. Die Aufgabe oder der Lebenszweck fordert die Erzeugung der Gattung. Die Löſung der Aufgabe bietet die Erzeugung immer neuer Individuen, welche ſelbſt wieder neue Individuen ihrer Art hervorbringen: das iſt der Fluß der Generationen, die endloſe Reihe der Geſchlechter, welche entſtehen und vergehen. Wir haben die Gattung in der Form des endloſen Progreſſes.

Die jedesmal neue Generation hat die Aufgabe der Fortzeugung. Mit dieſer Aufgabe fällt der Gattungszweck zuſammen; mit dieſem der Lebenszweck des Individuums. So iſt immer nur eine beſtimmte Generation der eigentliche Träger der Gattung. Nur in der zeugenden Generation lebt die Gattung wirklich. In demſelben Maße, als eine Generation den Gattungszweck erfüllt hat, in demſelben Maße hat ſie ihren Lebenszweck erfüllt: ſie ſtirbt daher ab, wie ein verbrauchtes Mittel der Gattung; ſie vergeht und mit ihr die Individuen dieſer Generation.

Es leuchtet demnach ein, daß in dem Zeugungsproceß die Aufgabe weder der Gattung noch des Individuums wirklich gelöſt wird. Das Individuum bringt es nur bis zur Generation. Die Gattung bringt es auch nicht weiter. In dem beſtändigen Fluße der Generationen, in dem unaufhörlichen Wechſel der Geſchlechter wird die Gattung nicht wahrhaft objectiv und das Individuum nicht wirklich allgemein. Das einzelne Individuum vergeht wirklich, und die Gattung, da ſie nur in dem Wechſel der Geſchlechter, in dem Entſtehen und Vergehen der Individuen erſcheint, hört nicht auf zu vergehen. So wird vermöge des bloßen Lebens der Selbſtzweck des Allgemeinen in der That nicht erfüllt und verwirklicht.

§. 183.

3. Der Selbſtzweck als Erkennen und Wollen.

Die ideale Zweckmäßigkeit.

1. Das Individuum ſoll die Gattung erzeugen, die es im Gattungsproceß nicht erreichen und objectiv machen kann. So fordert es der Selbſtzweck der Gattung, wie der des Individuums. Die Gattung will als ſolche erzeugt ſein, als die

erzeugende Macht der Individuen, als das wahrhaft Allgemeine. Es giebt nur eine Form, die das Allgemeine in dieſem Sinne vollkommen ausdrückt: der Begriff. Es giebt nur eine hervorbringende Thätigkeit, die im Stande iſt, den Begriff zu erzeugen: das Denken. In dem begreifenden Denken allein wird das Allgemeine wahrhaft objectiv und das Individuum wahrhaft allgemein. Hier löſt ſich die Aufgabe, die der Begriff des Lebens fordert, aber nicht löſt. Sie löſt ſich im Denken, welches die wahren Begriffe erzeugt und dadurch die Objecte erkennt, welche die Begriffe bilden. In Wahrheit iſt das Denken ſelbſt die erzeugende Thätigkeit des Allgemeinen und dieſes wird alſo, indem es gedacht wird, nicht bloß objectiv gemacht, ſondern es wird ſich objectiv, es objectivirt in Wahrheit ſich ſelbſt. In der Selbſterkenntniß erfüllt es ſeinen Selbſtzweck. Es liegt in dem Begriffe und in der Aufgabe des Selbſtzwecks, ſich objectiv zu werden. Und da der Selbſtzweck nur durch ſich verwirklicht werden kann, ſo wird er ſich objectiv, indem er ſelbſt ſich objectiv macht. Er wird es nicht, indem er lebt, ſondern indem er ſich denkt und erkennt. Die Erkenntniß iſt Zweck; das Denken iſt Mittel. Die Erkenntniß durch das Denken giebt den Begriff eines zweckmäßigen Verhältniſſes. Denn es giebt in der That zur Erkenntniß kein Mittel, das zweckmäßiger wäre, als das Denken. Was erkannt werden ſoll, iſt das Allgemeine. Wodurch es erkannt wird, iſt das Denken, ſeine eigene Thätigkeit. Hier fallen Zweck und Mittel vollkommen zuſammen. Wir haben alſo den höchſten Begriff der inneren Zweckmäßigkeit. Und da es der allgemeine Selbſtzweck oder die Idee iſt, die ſich in der Erkenntniß erfüllt, ſo bezeichnen wir dieſe Zweckmäßigkeit als die ideale, um ſie dadurch von der bloß organiſchen zu unterſcheiden.

2. Hier erſcheinen die Begriffe „Erzeugen, Sterben, Er-

kennen" in einem Zuſammenhange und in einer Verwandtſchaft, der nicht zum erſtenmal an dieſer Stelle entdeckt wird. Ueber dieſen Zuſammenhang hat der platoniſche Sokrates ſo tiefſinnig geredet. Er nannte das Erkennen ein Erzeugen und begriff den Erkenntnißtrieb als den höchſten Zeugungstrieb, der die Philoſophie hervorbringt. Dieſer Zeugungstrieb, den nur das Denken befriedigt, iſt der philoſophiſche Eros. (Das platoniſche Gaſtmahl). Das erzeugende Denken iſt unſere wahrhaft allgemeine Thätigkeit, unſere wirkliche Gattung, die in uns entbunden und frei wird in demſelben Maße, als wir ſelbſt frei werden von den individuellen und ſinnlichen Lebenszwecken. Denkend leben oder dem Zwecke der Wahrheit allein leben, heißt den ſinnlichen und bloß individuellen Zwecken nicht mehr leben. Das Aufhören dieſes Lebens nannte Sokrates Sterben. Und in dieſem Sinne ſagte er in den letzten Geſprächen vor ſeinem Tode, daß er ſchon lange geſtorben ſei, daß ſein Leben in der Philoſophie und für dieſelbe ſo viel war als Nichtleben für die Zwecke des bloßen Lebens (Phädon).

3. Der Begriff der Erkenntniß iſt durch den Begriff des Selbſtzwecks nothwendig gefordert: er ſchließt dieſen Begriff und giebt ihm die letzte (durch die Erkenntniß des Selbſtzwecks geforderte) Beſtimmung. Die Function des Zwecks iſt die Zweckthätigkeit oder das zweckthätige Wirken. Iſt der Zweck erkannt, ſo iſt ſeine Function erleuchtet von der Erkenntniß, ſo iſt das zweckthätige Wirken ſelbſt beſtimmt (nicht bloß durch den Zweck, ſondern) durch den erkannten Zweck, ſo iſt dieſe Zweckthätigkeit nicht bloß Wirken, ſondern Wollen. Und der Begriff des Selbſtzwecks fordert, wie den Begriff der Erkenntniß, ſo den des Willens. In dieſem Begriff wird ausdrücklich geſetzt und erklärt, was wir in dem Begriffe des Zwecks fortwährend denken mußten, und was in der That dieſer Begriff iſt. Der Zweck

will erfüllt ſein. Der Selbſtzweck will ſich hervorbringen, er will ſich objectiv werden, er will ſich erkennen u. ſ. f. Wo Zweckthätigkeit iſt, da will ſich etwas verwirklichen, da iſt ein ſubjectives Streben geſetzt, das ſchon den Willen ausdrückt und ankündigt. Wille iſt Zweckthätigkeit im Licht der Erkenntniß.

Der Selbſtzweck kann ſich nur verwirklichen, indem er ſeinen Zweck (ſich ſelbſt) erkennt und will. In der Erkenntniß iſt dieſer Zweck ſein Object; im Willen iſt er ſeine Aufgabe. Nun aber iſt die Erkenntniß ſelbſt Aufgabe, ſie iſt auch Zweck; ihre Verwirklichung geſchieht ebenfalls durch ein zweckthätiges Handeln. Alſo kann es die Erkenntniß nicht ſein, welche den Willen macht; ſie kann ihn nur erleuchten. Ohne den Willen zur Erkenntniß giebt es keine Erkenntniß. Wenn aber die Erkenntniß den Willen vorausſetzt und doch erſt von ſich aus erleuchtet, ſo muß es der Wille ſein, der ſich ſelbſt dieſes Licht anzündet, der die Erkenntniß erzeugt und eben dadurch ſich und ſeinen Zweck vollendet. Das Allgemeine will für ſich werden; es will objectiv geſetzt ſein, und da es ſelbſt den erzeugenden Grund der Objecte bildet, ſo kann es aus dieſen nur hervorgehen, um ſein eigenes Object zu ſein, um ſich ſelbſt zu erfaſſen, zu erkennen. Eben darum müſſen wir das Allgemeine als Selbſtzweck begreifen und dieſen als den Willen, der ſich entwickelt.

Zuſatz. Es kann auf den erſten Blick befremdlich ſcheinen, daß Erkennen und Wollen hier als logiſch-metaphyſiſche Begriffe, als Kategorien auftreten. Die Erkenntniß braucht Kategorien, aber iſt ſie ſelbſt eine Kategorie? Und es möchte noch ſein, daß die Erkenntniß in der Logik vorkommt. Aber was hat der Wille mit der Logik zu ſchaffen? Er gehört in die Pſychologie und Moral, nicht in die Logik und Metaphyſik. Die Kategorien, wie es ſcheint, verirren ſich bald in die Phyſik und Phyſiologie mit Begriffen, wie Mechanismus und Organismus, bald in die Pſycho-

logie und Ethik mit Begriffen, wie Erkennen und Wollen. Einwände dieſer Art ſind oft gemacht worden. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Object gedacht werden muß, daß der Begriff der Objecte den des Mechanismus fordert. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Zweck gedacht werden muß, als Selbſtzweck; daß der Begriff des Selbſtzwecks die Begriffe des Lebens, Erkennens, Wollens fordert. In dieſem Beweiſe liegt ſchon die Rechtfertigung der Sache. In der That ſind Erkennen und Wollen Kategorien. Wenn man die Probe der Kategorien darauf macht, daß ſie nicht bloß für gewiſſe Objecte, ſondern für alle gelten, daß ſie die allgemeine Natur der Dinge ausdrücken ſollen, ſo iſt nicht ſchwer zu ſehen, in welchem tiefen Sinne Erkennen und Wollen dieſe Probe beſtehen. Sie gehören nicht bloß zu den ſogenannten Vermögen des menſchlichen Geiſtes, ſondern in Wahrheit zu den Bedingungen der Welt. Wenn die Welt als Object begriffen wird, ſo muß ſie auch als Erkenntniß begriffen werden, denn Object ohne Erkenntniß iſt nichts. Wenn die Welt als Zweck begriffen wird, ſo muß ſie auch als Wille begriffen werden, denn Zweck ohne Willen iſt nichts. Es iſt nicht zum erſtenmal, daß Erkenntniß und Wille als Principien der Welt gelten. Es iſt nicht zum erſtenmal, daß man geſagt hat: „die Welt *will* erkannt werden.“ Da hat man Beides in Einem: Wille und Erkenntniß als gegründet in der Natur der Dinge oder vielmehr die Natur der Dinge als gegründet in Wille und Erkenntniß. Kant begreift die Erkenntniß nicht aus den Bedingungen der Welt, ſondern die Welt aus den Bedingungen der Erkenntniß; die Natur muß ſo ſein, wie die Möglichkeit der Erkenntniß der Natur fordert. Die Bedingungen der Erkenntniß ſind die Bedingungen auch der Erkenntnißobjecte. Aus dieſen Bedingungen löſt Kant die Grundſätze oder Principien, welche „die Metaphyſik der Erſcheinungen“ ausmachen. So iſt bei ihm die Erkenntniß in der That ein Begriff zur Erkenntniß der Welt, alſo eine Kategorie in unſerem Sinn. „Die Welt als Wille“ iſt Schopenhauer's ſte-

hende Formel. Bei ihm iſt der Wille ein metaphyſiſches Princip, das einzige metaphyſiſche Princip.

Wären Erkenntniß und Wille nur eine kleine menſchliche Provinz in der Welt, ſo wären ſie nicht Kategorien, und ihr Begriff gehörte nicht in die Metaphyſik, ſondern in die anthropologiſchen Wiſſenſchaften. Da ſie aber Weltprincipien ſind, Univerſalbegriffe, ohne welche der Begriff der Objecte oder der Welt nicht ausgedacht oder vollendet werden kann, ſo gelten ſie nothwendig für Kategorien. Und da ſie in der That den Weltbegriff vollenden, ſo gelten ſie nothwendig für die höchſten. Wir haben es hier nicht mit den anthropologiſchen Functionen des Erkennens und Wollens zu thun und laſſen deshalb gefliſſentlich alle Beſtimmungen bei Seite, die in der Pſychologie und Moral ausgemacht werden. Man hat die Erkenntniß auch „die Wahrheit oder die theoretiſche Idee" und den Willen „das Gute oder die praktiſche Idee" genannt. Ohne dieſe Ausdrücke zu verwerfen, habe ich ſie vermieden, um nicht den Schein einer Vermiſchung metaphyſiſcher Begriffe mit anthropologiſchen entſtehen zu laſſen, den Schein, als ob hier die Metaphyſik in den Unterſchied der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie einginge. Sonſt habe ich nichts dagegen, daß man den erkannten Endzweck die Wahrheit und den gewollten Endzweck das Gute nennt.

§. 184.
Der Selbſtzweck als Entwicklung.

Der Schluß des Syſtems.

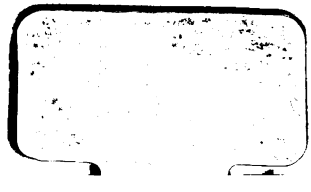
1. In dem Begriff des Willens und der Erkenntniß hat ſich der Begriff des Selbſtzwecks erfüllt und vollendet. Es könnte ſcheinen, daß der Selbſtzweck damit aufhört, Zweck zu ſein. Was kann anderes gewollt werden, als der Zweck? Was kann noch gewollt werden, wenn der Zweck erfüllt iſt; wenn der Zweck erfüllt iſt, der nicht mehr Mittel werden kann für

einen andern Zweck: der in ſich ſelbſt ruhende Endzweck? Der Begriff der Erfüllung iſt durch den Begriff des Selbſtzwecks gefordert; die Möglichkeit, Mittel für einen andern Zweck zu ſein, iſt durch den Begriff des Endzwecks ausgeſchloſſen. Wenn es nun die Erfüllung iſt, welche den Zweck aufhebt, ſo hört der erfüllte Selbſtzweck auf, Zweck zu ſein, ohne daß er (wie der erfüllte äußere Zweck) anfängt Mittel zu werden. Es liegt alſo, wie es ſcheint, in dem Begriffe des Selbſtzwecks eine Forderung, mit deren Erfüllung derſelbe Begriff ſtreitet, der die Forderung ſtellt. Hier entdecken wir in dem Begriffe des Selbſtzwecks einen Widerſpruch, den wir nicht mehr durch einen höheren Begriff, ſondern nur aus demſelben Begriffe auflöſen können, der, wie es ſcheint, den Widerſpruch enthält: aus dem Begriffe des Selbſtzwecks.

2. Wir haben den Selbſtzweck begriffen als das Allgemeine, das ſich ſpecificirt, darum nothwendig vereinzelt, in die Welt der Individuen und Objecte eingeht, dieſe Welt durchdringt und aus den Individuen ſelbſt wieder hervorgeht oder ſich wiedererzeugt, um ſich objectiv zu machen oder *für ſich* zu ſein als Erkenntniß und Wille. In dieſem Proceß verwirklicht ſich der Selbſtzweck. Er verwirklicht ſich *nur* in dieſem Proceß, in dieſem ganzen Proceß, nicht bloß in einem Momente deſſelben oder in einer ſeiner Bildungsformen. Der wirkliche Begriff des Selbſtzwecks iſt daher gleich dieſem ganzen Proceß. Er bildet einen Schluß, deſſen Mittelglied die Individuen, der Inbegriff aller Objecte, die Welt oder das Univerſum ausmacht. Das Mittelglied in der Verwirklichung des Zwecks iſt deſſen Mittel. Alſo müſſen wir die Welt als das Mittel begreifen in der Verwirklichung des Selbſtzwecks. Alle Mittel aber in der Verwirklichung des Selbſtzwecks ſind deſſen *eigene* Mittel. Das Verhältniß von Mittel und Zweck kann

hier nur begriffen werden als das der inneren Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist hier den Mitteln nicht äußerlich; er ist deren eigner Zweck. Was aber seinen Zweck in sich hat, ist Selbstzweck. Also müssen wir in der Verwirklichung des Selbstzwecks die Welt als Mittel, aber nicht bloß als äußeres Mittel, nicht als Material, sondern als erzeugendes Mittel d. h. ebenfalls als Selbstzweck begreifen. Wir haben also die Verwirklichung des Selbstzwecks als einen Proceß zu denken, in welchem er selbst jedes seiner Mittelglieder erfüllt, ganz erfüllt; in welchem er selbst jede Bildungsform setzt als eine nothwendige Bedingung seiner Vollendung. Wir müssen daher diesen Proceß begreifen als eine *fortschreitende* Vollendung, in der jedes Mittelglied eine nothwendige Stufe bildet, auf der es um seiner selbst willen existirt; in welcher alle aus demselben Grunde hervorgehen, dasselbe Ziel erstreben und wollen, dasselbe Wesen ausdrücken in fortschreitenden Formen d. h. in verschiedenen Stufen. Dieser Proceß kann demnach nur als *Entwicklung* gedacht werden. (§. 69 Nr. 1.)

3. Der Begriff der Entwicklung fordert den Begriff des Selbstzwecks, wie wir in dem letzten Abschnitt unserer Propädeutik dargethan haben (§. 70 Nr. 2). Der Begriff des Selbstzwecks fordert den Begriff der Entwicklung, wie sich jetzt am Schlusse unseres Systems zeigt. Die Entwicklung kann nicht ohne Selbstzweck, der Selbstzweck kann nicht ohne Entwicklung gedacht werden. Er ist die *Entwicklung* selbst. Dieser Begriff löst jenen letzten Widerspruch, der in Wahrheit nur ein scheinbarer war. Denn er kann nur gelten, so lange man den Begriff der Entwicklung *nicht* versteht. Nur so lange kann es scheinen, als ob das Ziel der Entwicklung die Entwicklung selbst überflüssig mache: als ob die Entwicklung wie eine Leiter sei, die man umwirft, wenn man oben ist, oder wie

eine Eiſenbahnfahrt, bei der man an der letzten Station ausſteigt. Der Selbſtzweck iſt ſeine Entwicklung. Auf die Frage: was iſt das Ziel der Entwicklung? giebt es hier nur eine Antwort: die Entwicklung ſelbſt, nichts anderes! Um es in einem Vergleiche zu ſagen: die Entwicklung iſt nicht, wie die Leiter oder die Eiſenbahnfahrt; ſie iſt wie ein werthvolles und reiches Menſchenleben, das nicht ſeinem letzten Momente gleichkommt, ſondern ſeiner ganzen Entfaltung vom erſten Moment bis zum letzten. Dieſes Leben in ſeinem ganzen Umfange iſt der Menſch.

4. Der Begriff des Selbſtzwecks iſt der Begriff der Entwicklung. Wir haben den Begriff des Selbſtzwecks erreicht, indem wir die Begriffe d. h. das Denken entwickelt haben. Die früheren Kategorien fallen nicht ab, indem wir die letzte denken. Sie ſind in dieſer alle enthalten. Sie ſind alle nothwendig, um den Begriff der Entwicklung zu erfüllen und vollſtändig zu machen. Wollen wir unſere Unterſuchungen in ihr Reſultat zuſammenfaſſen, in ihrer Summe ausdrücken, die ſich keineswegs auf den letzten Poſten beſchränkt, ſo iſt es nichts anderes als der Begriff der Entwicklung, den wir entwickelt und in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit gedacht haben. Dies allein war unſere Aufgabe; die Löſung dieſer Aufgabe war das durchgängige Thema unſeres Syſtems. Wir wollen, wie es das Schlußwort unſerer Propädeutik erklärt hat, in dieſer Logik das Syſtem und Organon der Entwicklung gegeben haben: das Syſtem ihres Begriffs und das Organon, um ſie in der Natur der Dinge zu erkennen.